

MADRE TERESA DE CALCUTA

DE CARNE Y HUESO...



SALVADOR RANGEL ABUD

LA MADRE TERESA DE CALCUTA

Salvador Rangel Abud

SINOPSIS

El mundo conoce la postal: la anciana encorvada, el sari blanco con franjas azules, la mano sostenida con ternura en los callejones de Calcuta. Esta novela arranca esa postal de la pared y examina lo que había detrás de ella. Agnes Gonxha Bojaxhiu no fue la santa que el Vaticano canonizó en 2016 ni la monstruo que sus críticos más furiosos quisieron ver: fue algo más difícil de procesar, una mujer de inteligencia y voluntad excepcionales que construyó uno de los imperios institucionales más eficaces del siglo XX sobre los cuerpos de los más pobres de la tierra, que negó morfina a los moribundos porque el dolor era un sacramento, que bautizó clandestinamente a hindúes y musulmanes inconscientes porque la gracia no requería consentimiento, que recibió donaciones de dictadores y estafadores con la ecuanimidad de quien no pregunta de dónde viene el dinero, y que escribió durante cincuenta años a sus confesores confesando que rezaba a un Dios en cuya presencia no creía. Todo documentado. Todo verificable. Todo incompatible con la postal. Bienvenidos al retrato sin filtros de la santa más famosa del siglo XX.

ADVERTENCIA DE CONTENIDO

Esta novela contiene descripciones documentadas de negligencia médica deliberada, negación de analgésicos a pacientes terminales, bautizos practicados sin consentimiento sobre personas inconscientes, relaciones financieras con dictadores y autores de fraudes documentados, crisis de fe prolongada admitida por la propia protagonista en su correspondencia privada, y análisis crítico del proceso de canonización vaticano. Todo el contenido está basado en fuentes históricas primarias y secundarias verificables. La novela no inventa hechos: los narra con la crudeza que merecen y que la hagiografía oficial ha preferido omitir.

SOBRE EL AUTOR

Salvador Rangel Abud es médico cirujano, especialista en salud pública, maestro en administración de hospitales y doctorando en ciencias, además de escritor aficionado. Ha publicado más de doscientas dos novelas que abarcan la ficción histórica, la ciencia ficción, la narrativa didáctica, la ficción genealógica y la comedia romántica. Reside en Xalapa, Veracruz, México. Contacto: wrangel.1352@gmail.com

DETALLES DE PUBLICACIÓN

Título: La Madre Teresa de Calcuta

Autor: Salvador Rangel Abud

Género: Novela histórica / Biografía novelada

Subgénero: Narrativa de desmitificación histórica

Extensión aproximada: 15 capítulos + prólogo + epílogo

Período histórico: 1910-2016

Escenarios principales: Skopje, Calcuta, Roma, Oslo, Haití, Estados Unidos

Idioma original: Español

Licencia: CC BY-NC-ND 4.0

NOTA DEL AUTOR

Este libro nació de una pregunta que la hagiografía oficial sobre Agnes Gonxha Bojaxhiu nunca formula: ¿puede ser genuinamente santa quien administra el sufrimiento de los más pobres en lugar de aliviarlo? No es una pregunta retórica ni una acusación. Es la pregunta más honesta que un escritor puede hacerle a un personaje cuya grandeza es indiscutible y cuyas contradicciones son igualmente indiscutibles cuando se leen los documentos que la historia oficial ha preferido ignorar. Las fuentes de este libro son verificables: los testimonios de Helmut Kreuzer, Robin Fox y Susan Shields; las investigaciones de Aroup Chatterjee y Christopher Hitchens; el estudio académico de Serge Larivée y Geneviève Chenard; las declaraciones del doctor Ranjan Mustafi sobre el milagro de Monica Besra; y las propias cartas de Agnes a sus confesores, publicadas en *Come Be My Light* en 2007. He tomado decisiones de forma narrativa, no de contenido histórico. Lo que Agnes hizo, lo hizo. Lo que escribió, lo escribió. Mi trabajo fue únicamente elegir cómo contarlo.

LICENCIA

Esta obra se publica bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0). Se permite la reproducción y distribución no comercial con atribución al autor. No se permite la creación de obras derivadas ni el uso comercial sin autorización expresa del autor.

PALABRAS CLAVE

Madre Teresa, Agnes Gonxha Bojaxhiu, Calcuta, Misioneras de la Caridad, desmitificación, canonización, Vaticano, Nirmal Hriday, pobreza, sufrimiento, bautizo clandestino, Banco Vaticano, Nobel de la Paz, noche

oscura del alma, Skopje, hagiografía, crítica institucional, siglo XX, India, biografía novelada

TEMAS PRINCIPALES

La ambición disfrazada de vocación. La construcción de una marca personal sobre el sufrimiento ajeno. La doctrina del dolor como sacramento y sus consecuencias médicas documentadas. La amoralidad financiera de las instituciones de caridad. La disociación entre la vida pública y la vida interior de una figura mítica. La canonización como operación política institucional. La pobreza como condición espiritual antes que material, y las consecuencias de esa idea para las políticas públicas. El precio que pagan los más pobres cuando su sufrimiento se convierte en el combustible de otra agenda.

CITAS DESTACADAS

"No somos trabajadoras sociales. Somos religiosas."

"El olor de la gangrena sigue estando donde siempre estuvo, en los hospicios donde los cuerpos se mueren con el amor que Agnes declaró suficiente y sin la morfina que habría podido aliviar el camino."

"La postal y el olor son el mismo lugar. Siempre lo han sido. Lo que varía es desde dónde se mira."

"Construyó un imperio de fe sobre la base de una fe que no tenía, o que tenía de una manera que ella misma no reconocía como tal."

"Agnes Gonxha Bojaxhiu: médico de almas que nunca ejerció la medicina, santa de la oscuridad que nunca sintió la luz, madre de los pobres que nunca fue madre de nadie."

COMPARACIONES LITERARIAS

En su registro de desmitificación histórica documentada y su negativa a reducir a sus sujetos a categorías simples de héroe o villano, *La Madre Teresa de Calcuta* dialoga con *La fiesta del Chivo* de Mario Vargas Llosa en su exploración de la grandeza pública y la crueldad privada, y con *El otoño del patriarca* de Gabriel García Márquez en su análisis del poder como patología institucional. En el territorio de la biografía crítica, se alinea con *The Missionary Position* de Christopher Hitchens —la obra periodística que inauguró el escrutinio serio de la obra de Agnes— y con la tradición del *long-form journalism* anglosajón que examina las instituciones de caridad con los instrumentos del periodismo de investigación. Como parte de la colección de desmitificación histórica de Salvador Rangel Abud, esta novela forma pareja natural con *Mohandas Karamchand Gandhi: El Dios de Barro*, con la que comparte la pregunta central: ¿puede ser genuinamente grande quien no sabe amar de cerca?

PREGUNTAS PARA DISCUSIÓN

¿La negación de analgésicos a los moribundos en nombre de una doctrina espiritual que ellos no comparten constituye una forma de violencia, independientemente de la sinceridad de quien la practica? ¿Puede la compasión individual genuina coexistir con la negligencia médica sistemática en la misma persona y en la misma institución? ¿Qué responsabilidad tienen los donantes que financiaron las Misioneras de la Caridad sin examinar el uso que se hacía de sus donaciones? ¿La canonización de Agnes en 2016 fue un acto de fe, un acto político o ambas cosas simultáneamente, y puede esa distinción resolverse con los instrumentos disponibles? ¿Qué dice la crisis de fe de cincuenta años de Agnes sobre la relación entre la convicción pública y la experiencia interior en las figuras que el mundo convierte en símbolos? ¿La obra de las Misioneras de la Caridad ha contribuido a aliviar la pobreza de Calcuta o a perpetuar las condiciones que la producen?

CÓMO CITAR

Rangel Abud, Salvador. *La Madre Teresa de Calcuta*. Xalapa: edición del autor, 2025. Licencia CC BY-NC-ND 4.0.

OTRAS OBRAS

Salvador Rangel Abud es autor de más de doscientas dos novelas publicadas en los géneros de ficción histórica, ciencia ficción, narrativa didáctica, ficción genealógica y comedia romántica. Esta novela forma parte de su colección de desmitificación histórica, junto a *Mohandas Karamchand Gandhi: El Dios de Barro*. Entre sus proyectos activos se encuentran *La sangre del norte*, novela romántico-histórica-genealógica que traza el linaje de Ferdinand Petrovich Baron von Wrangel hasta la familia Rangel Abud en Xalapa; *La república que pudo haberse sembrado*, novela histórica contrafactual sobre el legado de Benito Juárez; *Una España siempre en llamas*, novela didáctica coral sobre la Guerra Civil Española; y *Aquiles, el señor de los barcos negros*, novela histórica desmitificada sobre la guerra de Troya y el colapso de la Edad del Bronce. Contacto y consultas: wrangel.1352@gmail.com

MENSAJE FINAL

Agnes Gonxha Bojaxhiu llegó a Calcuta en 1929 con diecinueve años y una determinación que cambió la manera en que el mundo piensa sobre la compasión, la pobreza y la santidad. Este libro no ha sido escrito para destruir esa herencia sino para completarla: para añadir a la imagen del sari blanco el olor de la gangrena que la postal siempre ocultó, para añadir a la certeza pública la oscuridad privada que sus propias cartas

documentaron, para añadir a los millones de donaciones recibidas la pregunta sobre adónde fueron realmente. La fe que inspiró a sus devotos es real. El daño que su institución produjo también es real. Sostener ambas realidades simultáneamente sin que ninguna cancele a la otra es el único acto de honestidad intelectual disponible ante una figura de esta complejidad. Este libro ha intentado ese acto. El lector juzgará si lo consiguió.

ÍNDICE

Prólogo:	El olor de la gangrena
Capítulo 1:	La hija del contratista
Capítulo 2:	El cautiverio de la tiza
Capítulo 3:	La noche del tren a Darjeeling
Capítulo 4:	El templo ocupado
Capítulo 5:	El sacramento de la aguja sucia
Capítulo 6:	El agua en la frente
Capítulo 7:	La lavandería de los dictadores
Capítulo 8:	Las llaves del Banco Vaticano
Capítulo 9:	El pedestal del Nobel
Capítulo 10:	Avión privado a California
Capítulo 11:	La noche oscura de una atea
Capítulo 12:	El último estertor en la penumbra
Capítulo 13:	El milagro prefabricado
Capítulo 14:	El escudo del Vaticano

Capítulo 15: La postal y el olor
Epílogo: Lo que el sari blanco no cubre

LA MADRE TERESA DE CALCUTA
Salvador Rangel Abud

PRÓLOGO

El olor de la gangrena

Calcuta / El mundo, siglo XX

El mundo prefiere consumir la santidad en dosis digeribles.

Le fascina la imagen de la anciana encorvada, envuelta en un sari blanco con franjas azules, sosteniendo con sus manos huesudas la mano de un moribundo en los callejones de Calcuta.

Es una postal perfecta ya que está calculada para serlo.

En ella no hay olor, no hay sonido, no hay el ruido húmedo de un pulmón que se llena de líquido ni el gemido de alguien a quien se le niega la morfina que podría silenciarlo.

En la postal solo hay luz, compasión y la promesa de que alguien, en algún lugar del mundo, está haciendo el bien que el resto de nosotros no hace.

Agnes Gonxha Bojaxhiu entendió el poder de esa postal antes de que existiera el término para describirlo, y antes de que siquiera existiera esa postal viajando por el mundo.

Lo entendió ese día de 1928 en que abordó un barco en Skopje con dieciocho años y una ambición que sus superiores religiosas interpretaron como vocación y que la historia, leída sin la protección del mito, revela como algo más complejo y más perturbador. Fue la decisión de una mujer de inteligencia excepcional y carácter de acero de

encontrar el único escenario donde su voluntad de poder podría desplegarse sin los límites que el mundo de su época imponía a las mujeres que no tenían otra cosa que ofrecer que su obediencia.

Agnes no volaba en horizonte alguno hacia Dios.

Agnes huía de la mediocridad provinciana de una Skopje convulsa y sin horizonte, y el convento era el único vehículo disponible para alguien con sus condiciones y su tiempo histórico que no llevaba a la oscuridad sino al centro del mundo.

Lo que joven construyó en Calcuta durante los cincuenta años siguientes fue una de las operaciones más eficaces de la historia del siglo XX. No en el sentido humanitario en que la hagiografía oficial la presenta. En el sentido estratégico: la construcción de una marca personal y de una institución basada en esa marca que acumuló poder, dinero e influencia política a una escala que ninguna Organización No Gubernamental laica del siglo XX igualó, y que lo hizo utilizando como combustible el sufrimiento de los más pobres de la tierra, no para aliviarlo, sino para administrarlo.

Quede claro antes de seguir... Esto no es una acusación que este libro inventa. Es lo que los documentos dicen acerca de los hechos.

Los diarios de sus voluntarios. Los testimonios de los médicos que trabajaron en sus hospicios y que luego abandonaron horrorizados. Las cartas privadas que Agnes escribió a sus confesores a lo largo de décadas, publicadas en 2007 bajo el título *Come Be My Light*, donde confiesa con una honestidad, que sus editores vaticanos no supieron o no quisieron suprimir, que no sentía a Dios, que sus oraciones caían en el vacío, que vivía en una oscuridad interior que llamó "la noche oscura del alma" y que duró no una noche sino cincuenta años.

Las investigaciones de los médicos canadienses Serge Larivée, Genevieve Chenard y Carole Sénéchal, publicadas en la revista académica *Studies in Religion* en 2013, que documentaron las condiciones sanitarias de sus hospicios con la precisión de quien tiene acceso a los archivos y no tiene ningún interés en el resultado. Las cuentas del Banco Vaticano. Las donaciones de dictadores. El silencio ante el dinero robado.

Todo eso está en los documentos. Este libro los lee.

¿Por qué es necesario leerlos? Porque la santificación de Agnes Gonxha Bojaxhiu por parte del Vaticano en 2016 no fue únicamente un acto de fe: fue un acto político de una Iglesia en crisis que necesitaba con urgencia consolidar su marca más intocable en el momento en que sus finanzas y sus escándalos de abuso la colocaban en el peor momento de credibilidad institucional desde la Reforma.

Canonizar a la Madre Teresa fue la operación de relaciones públicas más eficaz de la historia reciente del Vaticano, y ese hecho —la canonización

como estrategia institucional— merece ser examinado con la misma atención que el personaje que canonizó.

Este libro no es una agresión a la fe de quienes creyeron en ella y siguen creyendo. La fe es un territorio que este texto respeta precisamente porque no puede entrar en él: la fe no se argumenta ni se refuta, simplemente existe o no existe, y lo que existe en el corazón de quien reza ante una imagen de la llamada Madre Teresa no es asunto de este libro ni de ningún libro.

Lo que sí es asunto de este libro es lo que ocurrió en los hospicios de Calcuta con las agujas que se lavaban en agua del grifo, con la morfina que se negaba a los moribundos porque el dolor era un sacramento, con el dinero que llegaba en cantidades que habrían podido transformar la atención médica de Bengala y que en cambio viajaba hacia las cuentas del Instituto para las Obras de Religión en Roma.

Eso no es fe.

Es política... Y la política se puede examinar.

Agnes Gonxha Bojaxhiu fue una mujer extraordinaria en el sentido más literal del término: extraordinariamente inteligente, extraordinariamente tenaz, extraordinariamente hábil en la construcción y el manejo de su propia imagen pública, extraordinariamente capaz de acumular poder en un mundo que no estaba diseñado para que las mujeres como ella acumularan poder.

También fue, según los documentos que este libro examina, una mujer que confundió el alivio del sufrimiento con su administración, que construyó un imperio sobre los cuerpos de los más pobres sin darles la atención médica que sus donaciones habrían podido financiar, y que en los últimos cincuenta años de su vida rezó a un Dios en cuya presencia no creía mientras le explicaba al mundo que el dolor era un regalo de ese Dios.

La contradicción no la hace menos fascinante. La hace más.

Porque lo que la historia de Agnes Gonxha Bojaxhiu revela, cuando se la lee sin la postal y sin el sari y sin la luz que los fotógrafos de *Life* y de *Time* aprendieron a colocarle exactamente donde convenía, es algo que va más allá del escándalo biográfico de una mujer particular.

La verdad revela los mecanismos por los cuales las instituciones convierten el sufrimiento humano en moneda de cambio, y los mecanismos por los cuales el mundo deja que eso ocurra porque prefiere la postal a la realidad que hay detrás de ella.

Este libro huele a gangrena. Es inevitable. Cualquier texto honesto sobre lo que ocurrió en los hospicios de Calcuta huele a gangrena, porque la gangrena estaba ahí, en las camas de lona, en los vendajes sin cambiar, en los cuerpos a los que se les negaba la medicina que los habría curado

porque curarse habría sido privarse del dolor que era, en la teología de Agnes, la puerta más directa para alcanzar la gracia de Dios.

Los moribundos de Nirmal Hriday no eligieron esa teología. Llegaron allí porque no tenían ningún otro lugar donde ir. Y eso —la ausencia de alternativas como condición de posibilidad del poder de Agnes— es quizás la verdad más incómoda de todas las verdades incómodas que este libro contiene.

No te niegues la oportunidad de entrar a las entrañas de la santa de Calcuta.

Lo que encontrarás aquí no es lo que la postal promete.

Es lo que había detrás de ella.

CAPÍTULO 1

La hija del contratista

Skopje, 1910-1928

Agnes Gonxha Bojaxhiu nació el 26 de agosto de 1910 en una ciudad que no sabía todavía qué quería ser.

Skopje llevaba siglos siendo otomana y estaba aprendiendo a ser balcánica con la violencia y la confusión que ese aprendizaje requería en la segunda década del siglo XX, cuando los imperios se desmoronaban y los nacionalismos llenaban el espacio que dejaban con una energía simultáneamente creadora y destructiva que no distinguía con demasiado cuidado entre las dos.

La ciudad tenía mezquitas y conventos ortodoxos y una comunidad albanesa católica que llevaba generaciones navegando entre mayorías que la toleraban sin amarla, que había aprendido a construir su identidad sobre la doble pertenencia de quien es minoría en todas partes y en ningún lugar: albanesa en Macedonia, católica en los Balcanes, europea en sus aspiraciones y oriental en sus costumbres, sin que ninguna de esas categorías la describiera completamente ni le ofreciera un suelo firme sobre el que pararse sin tener que vigilar constantemente la estabilidad del terreno.

A esa comunidad pertenecían los Bojaxhiu, y la casa en que Agnes nació era la casa de una familia que había sabido usar esa pertenencia múltiple como ventaja antes que como limitación. Nikola Bojaxhiu, el padre, era contratista de construcción con contratos suficientes para que la familia viviera con holgura en el barrio albanés: una casa grande, sirvientes, la ropa y los muebles que en una ciudad de ese tamaño y esa época marcaban la diferencia visible entre quien era alguien y quien aspiraba a serlo.

Era también político activo en los círculos del nacionalismo albanés que en esos años intentaba negociar qué lugar tendría la comunidad

albanesa en el mapa que la Primera Guerra Mundial estaba redibujando sobre los escombros del Imperio Otomano.

Esa combinación de dinero, posición y política en una región donde la política podía matarte con una eficiencia que los más establecidos de Europa occidental tardaron décadas en igualar era el clima en que Agnes creció durante sus primeros nueve años: el clima de quien sabe que la posición es real pero también sabe, sin que nadie se lo haya dicho explícitamente, que la posición puede desaparecer de la noche a la mañana y que conviene no olvidarlo nunca.

La madre, Drana Bojaxhiu, era el contrapeso del padre en el sentido en que los matrimonios de esa época y esa cultura distribuían los roles sin negociarlos: Nikola traía el dinero y la influencia; Drana administraba la casa, criaba a los tres hijos —Age, Lazar y Agnes, la menor— y ejercía una caridad doméstica que sus biógrafos han presentado como el primer modelo de virtud que Agnes internalizó.

Drana recogía mendigos de la calle y los sentaba a la mesa familiar. Visitaba a una anciana alcoholizada del barrio y le llevaba comida y compañía con una regularidad que no dependía de si la anciana la recibía con gratitud o con hostilidad. Cosía ropa para los pobres de la parroquia.

Sus hijos crecieron viendo eso, y el hijo varón, Lazar, lo recordó décadas después en sus memorias con la ternura de quien ha comprendido con el tiempo lo que entonces tomaba como normal. Agnes lo recordó también. Lo que Agnes hizo con ese recuerdo fue diferente a lo que hizo Lazar, y esa diferencia es uno de los datos más reveladores del inventario que este libro va construyendo.

En 1919, Nikola Bojaxhiu asistió a una reunión política en Belgrado como representante de la comunidad albanesa de Macedonia. Era un momento de tensión particular en las negociaciones sobre el estatus de los albaneses en el nuevo estado yugoslavo que el tratado de Versalles estaba consolidando, y Nikola era uno de los hombres que su comunidad enviaba a esas negociaciones porque tenía el dinero para viajar, las conexiones para ser recibido y la autoridad local para hablar en nombre de los suyos.

Regresó enfermo. Murió en pocas horas, con síntomas que los médicos de la época no supieron o no quisieron diagnosticar con precisión y que la familia interpretó como envenenamiento, aunque esa interpretación nunca fue verificada oficialmente porque en los Balcanes de 1919 verificar el envenenamiento político de un dirigente comunitario albanés era el tipo de empresa que requería más Estado del que existía y más voluntad del que convenía tener. Nikola Bojaxhiu fue enterrado con la ambigüedad de su muerte intacta, y esa ambigüedad quedó instalada en la memoria familiar como una de esas heridas que no cierran del todo porque no tienen nombre definitivo.

Agnes tenía nueve años. Lazar tenía catorce. Age, la hermana mayor, tenía dieciséis.

Lo que la muerte de Nikola produjo en la familia fue inmediato y sin atenuantes: la ruina económica llegó con la rapidez que llega cuando los negocios de un hombre están tan entrelazados con sus conexiones políticas que sin las conexiones los negocios pierden el sostén que parecían tener. Los contratos de construcción de Nikola dependían de relaciones que pertenecían a Nikola y que no eran transferibles a una viuda albanesa de cuarenta años en una ciudad balcánica de 1919.

Lo que quedó después de saldar deudas y liquidar compromisos fue considerablemente menos de lo que la familia había imaginado que quedaría, y Drana Bojaxhiu tuvo que construir sobre eso menos una nueva forma de vivir que preservara la dignidad sin poder preservar la comodidad.

Lo hizo con la misma energía práctica que ponía en todo lo demás. Comenzó un pequeño negocio de bordados y artesanías que le permitió mantener a los hijos en la escuela y la casa en pie, aunque sin sirvientes y sin los márgenes que antes daban a la vida familiar su holgura característica. La caridad continuó: Drana seguía recogiendo mendigos y visitando a la anciana alcoholizada y cosiendo para los pobres de la parroquia, ahora desde una posición que la acercaba más a la precariedad de los que ayudaba que a la seguridad de quien ayuda desde arriba.

Esa continuidad de la caridad en condiciones de escasez propia era el aspecto de Drana que sus hijos recordaron como el más formativo. Agnes lo recordó como todos los demás. Y tomó de ese modelo lo que le resultó útil, que no fue exactamente lo que Drana habría querido que tomara.

Lo que Agnes tomó del modelo de su madre no fue la caridad como fin en sí mismo, como respuesta espontánea al sufrimiento del otro que no calcula ni estrategia sino simplemente actúa. Lo que tomó fue la eficacia visible de la caridad como instrumento de posición social: Drana era respetada en el barrio porque ayudaba, y ese respeto era real e independiente de la fortuna que había perdido.

La caridad construía autoridad de una manera que el dinero solo no podía construir, porque el dinero puede desaparecer de la noche a la mañana —lo había demostrado la muerte de Nikola— pero la autoridad moral construida sobre décadas de servicio visible era más resistente a los accidentes de la historia. Agnes observó eso durante los años de la adolescencia con la atención de quien está aprendiendo algo que no está siendo enseñado explícitamente pero que está disponible para quien sabe mirar.

Sus biógrafos más devotos la describen como una niña excepcionalmente piadosa, inclinada desde la primera infancia hacia la

entrega religiosa con una naturalidad que sugería vocación innata. Sus compañeras de la infancia en Skopje, en los testimonios que investigadores posteriores recogieron en la ciudad décadas después, ofrecen un retrato más matizado: era inteligente, era intensa en todo lo que hacía, era el tipo de persona en cuya presencia las iniciativas del grupo tendían a convertirse en las iniciativas de Agnes sin que nadie pudiera señalar exactamente el momento en que eso había ocurrido.

No era la niña mística que la hagiografía necesitaba que hubiera sido. Era una niña con un carácter que en un hombre de su tiempo y su lugar habría producido una carrera política o empresarial, y que en una mujer albanesa católica de Skopje en los años veinte del siglo XX tenía exactamente un cauce disponible para desarrollarse: el convento.

El grupo de juventud católica al que pertenecía la familia, la Congregación de la Bienaventurada Virgen María, organizaba conferencias y lecturas sobre las misiones jesuitas en Bengala con la regularidad de las organizaciones religiosas que cultivan el fervor misionero entre sus miembros más jóvenes. Las cartas de los misioneros desde la India describían un mundo de miseria masiva y almas sin alcanzar, y la urgencia que transmitían tenía la eficacia retórica de los documentos producidos por personas que necesitan que sus lectores se sientan llamados a actuar.

Agnes escuchaba esas lecturas con una atención que sus compañeras describieron, en los testimonios recogidos mucho después, como cualitativamente diferente a la que ponían los demás: no era la atención de quien se conmueve sino la de quien está evaluando.

Lo que evaluaba era la geografía de lo posible. En Skopje, para una mujer joven albanesa católica sin los recursos que la muerte de Nikola había eliminado, el horizonte era estrecho y previsible: el matrimonio, la gestión doméstica, la participación en las mismas organizaciones que ya conocía, la vida en los mismos kilómetros cuadrados donde había nacido.

El convento con misiones en el extranjero era la única alternativa a ese horizonte que no requería dinero ni conexiones ni un apellido que todavía valiera algo en la ciudad, y que en cambio ofrecía algo que el horizonte de Skopje no podía ofrecer: un escenario sin límites visibles, una escala que la ciudad no podía contener, la posibilidad de ser alguien en un sentido que sus nueve años de vida entre la posición y la ruina familiar le habían enseñado que valía más que cualquier otra cosa.

Escribió al padre Franjo Jambrekovic, el jesuita que dirigía la Congregación en Skopje, para preguntarle cómo reconocer la vocación genuina. La respuesta fue la que la hagiografía cita como guía espiritual y que el análisis más mundano reconoce como instrucción pragmática: si la idea de consagrarse a Dios le producía una alegría profunda y sostenida, esa alegría era la señal.

Agnes respondió que la idea le producía alegría. El padre Jambrekovic le recomendó las Hermanas de Loreto, que tenían misiones en la India y aceptaban candidatas en su casa madre de Dublín.

La despedida en la estación de tren de Skopje en septiembre de 1928 fue el episodio que la hagiografía narra como el primer sacrificio de Agnes. Drana lloró. Agnes no lloró, o si lo hizo fue de una manera que quienes estaban presentes no recordaron como el llanto de alguien que está dejando atrás algo que no puede reemplazarse. Se subió al tren con la compostura de quien ha tomado una decisión y no encuentra ningún beneficio en dudar de ella en el andén. Su hermana Age, que la acompañó a la estación, diría años después que Agnes parecía ir a una cita de negocios.

Agnes nunca volvió a ver a su madre. Drana moriría en 1972 en una Albania cerrada por el régimen de Enver Hoxha, sin que Agnes, que para entonces tenía acceso a presidentes y pontífices, hubiera conseguido visitarla. No hay registro de que lo intentara con la determinación que su posición habría podido permitirle.

La mujer que el mundo conocería como la encarnación de la compasión por los que sufren dejó a su madre en un andén de Skopje en 1928 sin volver la cabeza, y no volvió a cruzar esa frontera en cincuenta y nueve años de vida pública que la llevaron a todos los rincones del mundo donde el sufrimiento era suficientemente visible como para ser fotografiado.

Ese detalle no prueba nada por sí solo. Pero es el primero de un inventario que, acumulado página a página, forma un retrato que la postal del sari blanco no muestra: el de una mujer que sabía con exactitud adónde iba, que había calculado qué tendría que dejar atrás para llegar, y que ejecutó ese cálculo con la consistencia que solo es posible cuando la decisión fue tomada de verdad, sin reservas ni renegociaciones posteriores.

El tren que salió de Skopje en septiembre de 1928 llevaba a una joven de dieciocho años que nunca volvería. Lo que iba a buscar no era únicamente a Dios, aunque Dios fuera parte de la ecuación. Iba a buscar el único escenario donde su carácter, su inteligencia y su voluntad de poder podían desplegarse a la escala que sentía que merecían, sin los límites que Skopje y el siglo y el hecho de ser mujer imponían a quienes no encontraban la puerta correcta por la que salir.

Agnes había encontrado su puerta. La cruzó sin mirar atrás.

CAPÍTULO 2

El cautiverio de la tiza

Calcuta, 1929-1946

Agnes llegó a la India en enero de 1929 con diecinueve años, un nivel de inglés suficiente para enseñar y una determinación que las Hermanas de Loreto reconocieron desde el principio como un activo y que con el tiempo aprenderían a reconocer también como otra cosa.

Las Hermanas de Loreto eran una congregación irlandesa con presencia establecida en la India colonial desde 1841, cuando las primeras religiosas habían llegado a Calcuta con la misión de educar a las niñas de las familias indias que el Imperio Británico consideraba suficientemente respetables como para merecer educación formal. En 1929, la orden administraba varias escuelas en Bengala con la eficiencia de quien lleva casi un siglo instalado en un sistema y ha aprendido a sobrevivir a sus contradicciones sin resolverlas. La misión educativa coexistía con la realidad colonial sin demasiadas fricciones visibles, porque las escuelas de las Hermanas de Loreto no educaban a los pobres de la India: educaban a las hijas de la clase media y alta que podía pagar las tasas y que consideraba que una educación con religiosas europeas era un marcador de distinción social en la jerarquía compleja de la sociedad colonial.

Agnes pasó su noviciado en Darjeeling, en las estribaciones del Himalaya, con el clima templado y el paisaje de plantaciones de té que le dieron una primera imagen de la India diferente a la que había construido desde las cartas de los misioneros en Skopje. Era una India ordenada y verde y gestionable, una India que el Imperio había domesticado suficientemente como para que resultara legible para una joven europea que llegaba por primera vez. Después se trasladó a Calcuta, a la escuela St. Mary's en el barrio de Entally, donde enseñaría geografía e historia durante los dieciséis años siguientes y donde eventualmente llegaría a ser directora. Y allí descubrió lo que Darjeeling no le había mostrado: que la India real no era el paisaje de las plantaciones sino la ciudad que bullía, se descomponía y se reinventaba al otro lado de los muros blancos del convento con una energía que ninguna institución educativa colonial podía contener ni ignorar indefinidamente.

La escuela St. Mary's era, en todos los sentidos que importaban a quien la observara desde afuera, exactamente lo contrario de lo que Agnes había viajado a buscar.

Las alumnas pertenecían a las familias bengalíes con posición suficiente para pagar una escuela privada con profesoras religiosas europeas: familias de comerciantes, funcionarios coloniales indios y profesionales que habían encontrado su lugar en la estructura del Imperio sin cuestionarla con demasiada insistencia. Las clases transcurrían en aulas ordenadas, con libros de texto y horarios y los rituales de la institución educativa que en cualquier parte del mundo producen el mismo efecto tranquilizador: la sensación de que el tiempo pasa de manera controlada y predecible, que mañana será parecido a hoy, que el mundo dentro de

los muros es gestionable aunque el mundo fuera de ellos no lo sea en absoluto.

Agnes enseñaba geografía. Corregía exámenes. Asistía a los rezos del convento con la puntualidad que las constituciones de las Hermanas de Loreto prescribían y que ella cumplía sin que nadie pudiera señalar en su cumplimiento ningún defecto visible. Aprendió bengalí con la rapidez de quien tiene aptitud para los idiomas y con la motivación adicional de quien entiende que el idioma es una herramienta de poder en el sentido más directo del término: quien habla la lengua de quien tiene delante puede hacer cosas que quien no la habla no puede hacer. Sus superiores la elogiaban por esa diligencia y por la competencia con que manejaba el aula y eventualmente la dirección de la escuela. Agnes aceptaba los elogios con la cortesía de quien sabe que está siendo evaluada favorablemente por criterios que no son los que ella misma usaría para evaluarse.

El convento tenía su propia geografía interior, tan codificada como la de la ciudad que rodeaba sus muros. Los dormitorios, el refectorio, la capilla, las aulas, el patio donde las alumnas jugaban en los recreos: cada espacio tenía su función y su horario y sus reglas de uso que las religiosas aprendían a respetar con la naturalidad de quien ha interiorizado un sistema hasta el punto de no percibir ya sus límites como límites sino como el contorno normal de las cosas. Agnes percibía los límites. Los percibía con la precisión de quien ha crecido comparando el espacio disponible con el espacio que siente que necesita, y que descubre que la diferencia entre los dos no disminuye con el tiempo sino que aumenta en proporción directa a la claridad con que la persona comprende lo que quiere hacer con su vida.

Lo que Agnes quería hacer con su vida no era enseñar geografía a las hijas de la burguesía bengalí.

Sus superiores en las Hermanas de Loreto eran mujeres que Agnes consideraba, según los testimonios indirectos que han sobrevivido en cartas y en las memorias de sus contemporáneas, demasiado cómodas en el sistema que administraban para ver lo que ella veía: que la India estaba cambiando de maneras que hacían que el modelo educativo de las escuelas de élite fuera cada vez más periférico respecto a lo que realmente ocurría en el subcontinente. El movimiento de independencia liderado por Gandhi y por el Congreso Nacional Indio avanzaba con una determinación que en los años cuarenta era ya irreversible para cualquiera que quisiera verlo. La India que las Hermanas de Loreto habían conocido, la India colonial donde las escuelas privadas con religiosas europeas ocupaban un lugar respetable en la jerarquía social, estaba terminando. Y el lugar que la institución ocuparía en la India que venía era una pregunta que las superiores de Agnes parecían, en su percepción, no estar haciéndose con la urgencia que la situación requería.

Agnes sí se la hacía. Y la respuesta que construyó durante esos años, que fue tomando forma con la lentitud de las conclusiones que no se anuncian sino que se instalan, tenía una lógica que sus superiores no habrían aprobado y que por eso Agnes no compartió con ellas hasta que estuvo suficientemente segura de que podía prescindir de su aprobación.

Afuera de los muros de St. Mary's, mientras Agnes enseñaba geografía, Calcuta acumulaba una densidad de sufrimiento que no tenía equivalente en ninguna ciudad que ella hubiera conocido antes. No porque el sufrimiento fuera nuevo en Calcuta —no lo era, llevaba generaciones instalado en la ciudad con la permanencia de las cosas que nadie tiene la voluntad o el poder de cambiar— sino porque en los años cuarenta se concentró con una intensidad que superó la capacidad de absorción de las instituciones que normalmente lo procesaban en dosis manejables.

La Gran Hambruna de Bengala de 1943 fue el primer desbordamiento. Producida por una combinación de política colonial, especulación con los granos y la desorientación logística que la Segunda Guerra Mundial había introducido en los sistemas de distribución del subcontinente, mató entre dos y tres millones de personas en Bengala en el período de un año. Las estimaciones varían según la fuente y el método de cálculo, pero la magnitud es indisputada: fue uno de los mayores desastres humanitarios del siglo XX, ocurrido en territorio bajo administración colonial británica durante una guerra que ese mismo Imperio presentaba al mundo como una lucha por la libertad y la dignidad humana.

Las calles de Calcuta se llenaron de refugiados que llegaban del campo buscando algo que comer y que morían en las aceras antes de encontrarlo. Los buitres se convirtieron en parte del paisaje urbano de una manera que los residentes habituales no habían visto nunca. Los hospitales colapsaron. Los mercados especularon. El gobierno colonial administró la distribución de granos con la prioridad estratégica de quien tiene una guerra que ganar y considera que el hambre de los bengalíes es un problema secundario respecto a las necesidades logísticas del frente. Winston Churchill, el primer ministro británico cuyas órdenes gobernaban las decisiones de distribución de alimentos en la India, respondió a los informes sobre la hambruna con observaciones que sus biógrafos más devotos han intentado contextualizar y que los historiadores indios han citado durante décadas como documentación de la naturaleza del Imperio que Agnes había cruzado medio mundo para servir.

Agnes lo veía desde St. Mary's. Seguía enseñando. Seguía siendo directora. Los muros del convento no eran impermeables a lo que ocurría afuera —los olores de la ciudad llegan antes que las imágenes, y el olor de la hambruna de Bengala llegó a todos los rincones de Calcuta que tenían ventanas— pero eran suficientemente sólidos para que la vida

institucional continuara con su ritmo propio, sus horarios y sus reglas y su sensación de normalidad preservada.

En agosto de 1946, tres años después de la hambruna, las masacres comunales entre hindúes y musulmanes añadieron otra dimensión al horror acumulado. El 16 de agosto, conocido después en la historiografía como el Día de la Gran Matanza, los enfrentamientos en las calles de Calcuta produjeron entre cuatro mil y diez mil muertos en setenta y dos horas, con un nivel de violencia organizada que las crónicas periodísticas describieron con el vocabulario de la guerra porque no tenían otro disponible. Los cadáveres se apilaban sin que ninguna autoridad tuviera capacidad de recogerlos a la velocidad que la situación requería. Los rickshaws que normalmente llevaban a Agnes del convento a la escuela no podían circular por ciertos barrios porque las calles estaban bloqueadas por lo que había en ellas.

Agnes tenía treinta y seis años. Llevaba diecisiete en Calcuta. Había visto acumularse al otro lado de los muros de St. Mary's, año tras año, una masa de sufrimiento de una escala que no tenía institución adecuada que la procesara. Los pobres de la calle, los intocables que ningún sistema de asistencia alcanzaba, los moribundos que llegaban a la ciudad desde las zonas rurales sin que nadie los esperara ni los recibiera ni los acompañara en el tránsito final: ese era el territorio que Agnes había estado mirando desde la ventana del convento mientras enseñaba geografía, y que se había ido convirtiendo en su mente en algo que iba más allá del escándalo moral y más allá de la compasión religiosa y se instalaba en el territorio de la oportunidad estratégica, aunque esa palabra no fuera la que Agnes hubiera usado para nombrarlo.

Nadie había reclamado ese territorio todavía. Nadie había construido alrededor de ese sufrimiento una institución que tuviera la visibilidad y el alcance que el sufrimiento merecía y que, en manos de alguien con el talento organizativo correcto, podría tener. Las organizaciones de asistencia existentes en Calcuta —las gubernamentales, las de otras congregaciones religiosas, las de los movimientos sociales que el independentismo indio había generado— trabajaban en ese espacio con recursos limitados y sin ninguna figura central que condensara en una imagen reconocible todo lo que ese trabajo representaba. El mundo necesitaba una imagen. Agnes sabía ser una imagen. Llevaba diecisiete años aprendiendo, desde el otro lado de los muros de St. Mary's, exactamente qué imagen necesitaba el mundo y cómo construirla.

El 10 de septiembre de 1946, Agnes abordó un tren hacia Darjeeling para un retiro espiritual. En ese tren, según su propio relato, recibió la llamada que cambiaría el resto de su vida y la historia de millones de personas. Lo que ocurrió en ese tren es lo que el siguiente capítulo examina con la atención que merece y que la hagiografía oficial nunca le ha dedicado, porque la hagiografía prefiere los milagros a los

mecanismos y los mecanismos, en el caso de Agnes Gonxha Bojaxhiu, son considerablemente más reveladores que cualquier milagro disponible.

CAPÍTULO 3

La noche del tren a Darjeeling

13 de septiembre de 1946

El tren que salió de Calcuta hacia Darjeeling el 10 de septiembre de 1946 llevaba a una mujer de treinta y seis años que sabía exactamente adonde iba y que regresaría, tres días después, con la certeza de que había recibido una instrucción divina que cambiaría el resto de su vida.

Eso es lo que Agnes dijo. Y la hagiografía lo aceptó con la gratitud de quien recibe exactamente la clase de relato que necesita: una epifanía limpia, un momento de revelación sobrenatural que convierte la decisión humana en mandato celestial y que libera al biógrafo devoto de la necesidad de examinar los mecanismos que produjeron esa decisión, porque los mecanismos son siempre más complicados y menos edificantes que las epifanías y la hagiografía tiene sus propias prioridades.

Lo que la hagiografía no examina es esto: que Agnes llevaba diecisiete años preparando la decisión que tomó en ese tren. Que la frustración con St. Mary's y con las Hermanas de Loreto era documentable y estaba documentada en las cartas que había escrito a sus superiores y en los testimonios de sus contemporáneas en la congregación.

Que la India que Agnes veía desde el convento en 1946 —una India en llamas, con la hambruna todavía fresca en la memoria colectiva y las masacres comunales todavía frescas en las calles— era un escenario que le exigía a quien quisiera actuar en él una posición diferente a la de directora de una escuela privada para las hijas de la burguesía bengalí.

Y que Agnes, que había calculado la geografía de lo posible desde los diecisiete años en Skopje, no era el tipo de persona que espera una instrucción divina para tomar una decisión que ya ha tomado con todos los recursos racionales disponibles.

El relato de la llamada en el tren a Darjeeling fue construido por Agnes con precisión y con la conciencia de su función. Lo construyó después, no en el momento, porque en el momento Agnes no llevaba un diario donde pudiera quedar registrado. El relato que circuló entre sus colaboradoras y que eventualmente llegó a los primeros biógrafos y de ahí a la narrativa oficial fue el relato que Agnes eligió dar, con los detalles que Agnes eligió incluir y sin los que Agnes eligió omitir.

Ese relato tiene todas las características de los relatos de vocación que la tradición religiosa católica había producido durante siglos y que Agnes conocía perfectamente: el momento de soledad, la voz interior que

habla con una claridad diferente a los pensamientos ordinarios, la instrucción que no proviene de la propia voluntad sino de algo más grande que la propia voluntad, la certeza inmediata de que lo que se ha recibido es verdadero y requiere obediencia.

Lo que Agnes dijo que escuchó en ese tren fue una instrucción para abandonar la clausura de las Hermanas de Loreto e ir a trabajar directamente con los más pobres entre los pobres, viviendo entre ellos, siendo ella misma pobre entre pobres. La instrucción era específica en su objeto y vaga en sus métodos, lo cual es exactamente la distribución correcta para una instrucción que tiene que funcionar como mandato sin restringir la libertad de acción de quien la recibe para determinar cómo ejecutarlo.

Agnes recibió el mandato de ir a los pobres. Los detalles de cómo organizarse, qué institución construir, cómo financiarla, cómo hacerla visible al mundo y a la Iglesia: esos los determinó ella, con la habilidad estratégica que diecisiete años de observación desde los muros de St. Mary's habían afinado hasta hacerla casi infalible.

El proceso que siguió a la llamada del tren duró dos años y requirió una negociación con la jerarquía eclesiástica que Agnes condujo con la paciencia y la firmeza de quien sabe que va a ganar pero que reconoce que presionar demasiado rápido puede producir el resultado contrario.

Escribió al arzobispo de Calcuta, Ferdinand Périer, exponiéndole la naturaleza de su vocación y solicitando su apoyo para obtener del Vaticano el permiso de exclaustación que necesitaba para abandonar las Hermanas de Loreto sin romper sus votos. El arzobispo Périer era un hombre prudente que había visto suficientes entusiasmos religiosos mal canalizados como para no apresurar su respuesta, y que le pidió a Agnes que esperara, que orara, que demostrara la perseverancia de quien tiene una vocación genuina en lugar de la impaciencia de quien tiene un proyecto personal.

Agnes esperó. Pero mientras esperaba, actuaba. Comenzó a tomar clases de medicina básica con las Hermanas Médicas de los Pobres de Patna, una congregación que trabajaba en los barrios pobres de Bihar con un enfoque más práctico y más medicamente competente que el que Agnes tenía en mente para su propia obra, pero que le proporcionó el barniz de formación sanitaria que necesitaría para justificar ante las autoridades eclesiásticas y civiles que su trabajo con los enfermos no era completamente irresponsable.

Fue una estancia breve, de pocos meses, y lo que Agnes aprendió en ella fue suficiente para que pudiera hablar con autoridad superficial sobre procedimientos médicos básicos, lo cual resultaría suficiente para su propósito porque su propósito no era médico.

En agosto de 1948, dos años después del tren a Darjeeling, Agnes recibió el permiso del Vaticano. La exclaustación le permitía vivir fuera

del convento de las Hermanas de Loreto manteniendo sus votos religiosos y bajo la autoridad del arzobispo de Calcuta. Abandonó St. Mary's con la eficiencia de quien había terminado de hacer lo que tenía que hacer en un lugar y no necesita mirar atrás. Sus alumnas la despidieron con la emoción que los alumnos sienten ante la partida de una profesora que ha marcado su paso por la institución. Agnes recibió esa emoción con la compostura que la caracterizaba en los momentos de ruptura, que era la compostura de quien ya está pensando en lo que viene.

Lo que venía era el sari.

La decisión de vestir el sari blanco de algodón con tres franjas azules en lugar del hábito negro de las Hermanas de Loreto no fue, como la hagiografía la ha presentado, un gesto de humildad que la igualaba a las mujeres más pobres de la India. Fue la decisión de imagen más calculada de su vida, y para entender por qué hay que entender el contexto en que se tomó. En 1948, la India acababa de independizarse.

El hábito negro europeo era el uniforme visual del colonialismo religioso, la ropa de las instituciones que habían llegado con el Imperio y que en la India independiente necesitaban redefinir su relación con el país que las alojaba si querían seguir siendo relevantes. El sari blanco de algodón era exactamente lo contrario: era la tela de Gandhi, la tela de la independencia, la tela que los indios más pobres usaban porque era lo único que podían pagar y que el movimiento de independencia había convertido en símbolo de dignidad precisamente por esa razón.

Agnes eligió el blanco con las franjas azules, que son los colores del manto de la Virgen María en la iconografía católica, con lo cual el sari hacía dos cosas simultáneamente: se integraba visualmente en el contexto indio que necesitaba que no la percibieran como agente del colonialismo europeo, y mantenía la referencia mariana que la identificaba ante los católicos del mundo como una religiosa.

Era una construcción de imagen de una sofisticación que ninguna agencia de comunicación de la época podría haber superado, producida por una mujer de treinta y ocho años que nunca había tomado un curso de marketing porque el concepto todavía no existía con ese nombre pero que entendía sus principios con la intuición de quien los ha practicado durante años sin necesitar nombrarlos.

El primer día que Agnes salió a las calles de Calcuta con el sari, caminó hacia el barrio de Motijhil, una zona de chabolas en el extremo norte de la ciudad donde vivían algunos de los habitantes más pobres de una ciudad que tenía muchos habitantes pobres. Llegó con cinco rupias en el bolsillo, que era todo lo que sus superiores eclesiásticas habían podido darle, y con la certeza de que eso era suficiente para comenzar porque comenzar no requería dinero: requería presencia, y la presencia no costaba nada salvo el valor de estar ahí.

Ese valor Agnes lo tenía en cantidades que su carácter había producido con independencia de cualquier instrucción divina que hubiera recibido o no hubiera recibido en un tren a Darjeeling. Lo que la hagiografía atribuye a la gracia de Dios, el análisis del carácter lo atribuye a diecisiete años de frustración acumulada que habían afilado en Agnes una determinación que ya no encontraba nada que la detuviera dentro de su alcance.

Los primeros meses en las calles de Calcuta fueron lo que son siempre los primeros meses de cualquier empresa que comienza sin recursos y sin estructura: difíciles, físicamente agotadores, con momentos de duda que Agnes registró en sus cartas a sus confesores con una honestidad que contrasta con la imagen de certeza sobrenatural que el relato oficial construyó sobre ese período. Escribió que a veces la tentación de volver al convento era real. Que la pobreza no era romántica desde adentro de la misma manera que lo parecía desde afuera. Que enseñar a leer a los niños de Motijhil en el suelo de tierra de una chabola era diferente a enseñar geografía en las aulas ordenadas de St. Mary's en formas que su cuerpo sentía antes de que su mente las procesara.

Pero siguió. Porque seguir era lo que su carácter hacía cuando el proyecto lo requería, y este proyecto era el más importante de su vida, el que había estado esperando desde los diecisiete años en Skopje, y no iba a abandonarlo porque las primeras semanas fueran difíciles. Las primeras semanas de los proyectos importantes siempre son difíciles. Eso no es una razón para detenerse. Es una razón para continuar con más determinación, que era la conclusión a la que Agnes llegaba invariablemente cuando la evidencia apuntaba hacia ella.

La llamada del tren a Darjeeling fue real en el sentido en que son reales todas las decisiones que un ser humano toma con convicción total: porque quien la tomó creyó en ella lo suficiente como para reorganizar toda su vida alrededor de ella y para no retroceder cuando el retroceso hubiera sido posible y tentador.

Si esa convicción tenía un origen sobrenatural o un origen psicológico es una pregunta que este libro no puede responder porque ningún libro puede responderla, y que los lectores de fe responderán de una manera y los lectores sin fe de otra y ambas respuestas serán igualmente irrefutables dentro de su propio sistema.

Lo que sí puede decirse con los instrumentos que la historia pone a disposición es esto: que Agnes Gonxha Bojaxhiu tomó en septiembre de 1946 la decisión más importante de su vida, que esa decisión había estado madurando durante diecisiete años, que la ejecutó con una habilidad estratégica que ninguna instrucción divina podría haber mejorado, y que el resultado de esa ejecución fue uno de los proyectos de acumulación de poder más eficaces del siglo XX, construido sobre los cuerpos de los más pobres de la tierra y financiado por la conciencia culpable de los más ricos.

El tren llegó a Darjeeling. Agnes llegó a su decisión. Tres días después tomó el tren de regreso a Calcuta.

Ya sabía lo que iba a hacer.

CAPÍTULO 4

El templo ocupado

Kalighat, Calcuta, 1952

El edificio que Agnes consiguió para su hospicio en 1952 no era cualquier edificio.

Era el dharamsala, el pabellón de peregrinos, anexo al templo de Kali en Kalighat, el santuario hindú más antiguo y más venerado de Calcuta, cuyo nombre dio a la ciudad su nombre en la versión colonial inglesa: Kalighat, la orilla de Kali, deformada por la fonética británica en Calcuta.

El templo de Kali llevaba siglos funcionando como el centro religioso del Bengala hindú, el lugar donde los devotos de la diosa llegaban desde todas las regiones del subcontinente para hacer ofrendas, purificarse y, en los casos en que la vida había llegado a su límite visible, para morir cerca de la presencia de la diosa que preside el ciclo de la destrucción y la renovación. El dharamsala había sido construido para alojar a esos peregrinos que llegaban de lejos y que a veces, si su estado era demasiado débil para seguir viajando, morían en sus instalaciones esperando el momento de ser llevados al templo.

Las autoridades municipales de Calcuta, que administraban el edificio desde que el templo había cedido su gestión a la ciudad, se lo ofrecieron a Agnes con la generosidad pragmática de quien tiene un problema que no sabe cómo resolver y recibe una solución sin coste. El problema era visible y creciente: las calles de Calcuta estaban llenas de personas que morían en la vía pública sin que ninguna institución tuviera la capacidad o la voluntad de recogerlas, atenderlas y acompañarlas en su tránsito final.

Las cifras exactas no estaban documentadas porque nadie las documentaba sistemáticamente, pero los testimonios de los funcionarios municipales y de los trabajadores de salud de la época coincidían en que era un problema de escala suficiente para que la ciudad no pudiera seguir ignorándolo y de complejidad suficiente para que ninguna institución existente quisiera asumir la responsabilidad de abordarlo.

Agnes quería esa responsabilidad. La quería desde hacía años. Y la quería en ese edificio específico, en ese lugar específico, con esa visibilidad específica que la proximidad al templo de Kali le confería.

El choque con los sacerdotes hindúes del templo fue inmediato y documentado. Los sacerdotes de Kalighat vieron en la instalación de una congregación católica en el edificio anexo al templo exactamente lo que

era: la ocupación de un espacio sagrado hindú por parte de una institución religiosa extranjera que no ocultaba su agenda de conversión.

Las acusaciones de que Agnes y sus monjas aprovechaban la agonía de los moribundos para arrancar conversiones al catolicismo circularon en los círculos hindúes de Calcuta desde los primeros meses de funcionamiento del hospicio, y no eran infundadas, como el capítulo siguiente de este libro documenta con detalle. Los sacerdotes protestaron ante las autoridades municipales. Las autoridades municipales, que tenían sus propias razones para mantener a Agnes donde estaba —había resuelto un problema que ellos no querían tener que resolver— no actuaron sobre esas protestas.

Agnes nombró al hospicio Nirmal Hriday, que en bengalí significa Corazón Puro, un nombre que en la tradición cristiana tenía resonancias obvias con el Corazón Inmaculado de María y que en el contexto indio podía ser leído también como una referencia a la pureza espiritual que los hindúes asociaban con Kalighat, de manera que el nombre funcionaba en dos idiomas religiosos simultáneamente sin comprometer la identidad católica de la institución.

Era la misma habilidad de doble registro que había demostrado con el sari: la capacidad de construir símbolos que hablen a audiencias diferentes con mensajes diferentes sin que ninguna de las audiencias perciba la ambigüedad como manipulación.

Lo que Agnes instaló en Nirmal Hriday fue, en su arquitectura básica, un sistema de recogida y acompañamiento de los moribundos de las calles de Calcuta que en su intención declarada era un acto de compasión y que en su funcionamiento efectivo era una operación de una complejidad y de unas contradicciones que ninguna declaración de intención podía resolver.

Las monjas de la orden que Agnes estaba constituyendo —las Misioneras de la Caridad, formalmente reconocidas por el Vaticano en 1950— recorrían los barrios pobres de Calcuta en rickshaws buscando a las personas que morían en la vía pública y las transportaban al hospicio.

El trabajo era físicamente agotador y emocionalmente brutal de una manera que ninguna formación religiosa podía preparar completamente: recoger un cuerpo que se está muriendo en la calle requiere superar una resistencia instintiva que la vocación puede atemperar pero no eliminar, y las monjas jóvenes que llegaban a las Misioneras de la Caridad desde la India, desde Europa y desde América en cantidades crecientes a medida que la fama de Agnes se expandía, encontraban en su primer contacto con el trabajo real de Nirmal Hriday una experiencia que las transformaba de maneras que la formación del noviciado no había anticipado.

Lo que encontraban en el hospicio cuando llegaban con los pacientes era un espacio que sus dimensiones físicas definían con claridad: una sala

grande con camas de lona alineadas a ambos lados, ventanas que daban al patio del templo y a veces dejaban pasar el sonido de los rezos hindúes, el olor específico y sin disimulo posible de los cuerpos que están en el proceso de dejar de ser cuerpos.

No había equipamiento médico en el sentido en que cualquier hospital de cualquier ciudad del mundo en 1952 entendía ese concepto. No había una sala de urgencias, no había un quirófano, no había una farmacia con los medicamentos que los diagnósticos distintos de los distintos pacientes habrían requerido. Había camas, había monjas, había los materiales básicos de cuidado corporal —agua, jabón, vendajes— y había la presencia de Agnes, que era en sí misma una forma de equipamiento que sus monjas aprendieron a valorar de una manera que ningún catálogo de material médico podría haber codificado.

La ausencia de médicos fijos era una decisión, no una limitación de recursos. Agnes podría haber contratado médicos desde el principio, y las donaciones que comenzaron a llegar con una regularidad creciente desde los primeros meses de funcionamiento del hospicio habrían podido financiarlos. Eligió no hacerlo. La explicación que dio a sus colaboradoras más cercanas, y que estas reprodujeron en sus testimonios con variaciones menores, era que los médicos traían con ellos una mentalidad de curación que no era compatible con la misión de Nirmal Hriday, que no era curar sino acompañar.

"Nosotras no somos trabajadoras sociales", dijo Agnes en una de las frases que sus biógrafas han reproducido como evidencia de su profundidad espiritual y que los médicos que trabajaron brevemente en el hospicio antes de abandonarlo citaron como evidencia de otra cosa. "Somos religiosas. El propósito de este lugar no es la medicina. Es el amor."

El propósito de este lugar, visto desde afuera del sistema de valores de Agnes, era más específico de lo que esa frase sugería. Nirmal Hriday era un hospicio en el sentido etimológico del término: un lugar de tránsito, donde los viajeros que están en el último tramo de su viaje reciben refugio y compañía. Lo que Agnes añadió a esa definición básica era la dimensión que la hacía diferente a cualquier otro hospicio que hubiera existido antes: la convicción de que el tránsito hacia la muerte era el momento más importante de la vida de un ser humano porque era el momento en que el alma estaba más cerca de Dios, y que acompañar a alguien en ese tránsito con amor —el amor que Agnes definía en términos específicamente católicos— era el acto de mayor valor espiritual que una persona podía realizar.

Esa convicción era genuina. No hay ninguna evidencia de que Agnes no creyera lo que decía cuando articulaba esa visión del sufrimiento y de la muerte. Las cartas que escribía a sus confesores, que revelan en otros aspectos una vida interior considerablemente más compleja y más oscura que la que presentaba en público, son consistentes en la

descripción de esa convicción como el motor que hacía funcionar lo demás.

Agnes creía que acompañar a los moribundos era sagrado. Creía que el dolor de esos moribundos era una participación en el sufrimiento de Cristo. Creía que negarles el dolor con analgésicos sería privarles de una experiencia espiritual que era, en su sistema de valores, más valiosa que cualquier alivio físico que la medicina pudiera ofrecer.

El problema —y es un problema que este libro se niega a ignorar aunque la hagiografía lo haya ignorado con una consistencia que solo puede ser intencional— es que las personas que morían en Nirmal Hriday no habían elegido ese sistema de valores. Habían llegado allí porque no tenían ningún otro lugar donde ir, porque las calles de Calcuta en 1952 no ofrecían a quien se estaba muriendo más opciones que Nirmal Hriday o la acera.

La ausencia de alternativas no es consentimiento. Y administrar el sufrimiento de quien no puede consentir o disentir en nombre de una teología que esa persona no comparte es una operación que tiene un nombre que la hagiografía prefiere no pronunciar.

Los sacerdotes del templo de Kali que protestaron desde el primer día contra la presencia de Agnes en el dharamsala no se equivocaban en su diagnóstico de lo que estaba ocurriendo. Se equivocaban, si se equivocaban en algo, en la estrategia que eligieron para combatirlo: las protestas ante las autoridades municipales no produjeron ningún resultado porque las autoridades municipales necesitaban a Agnes más de lo que necesitaban la paz religiosa de Kalighat.

Con el tiempo, algunos de los sacerdotes que habían protestado más activamente cambiaron de posición. En 1952, el jefe de los sacerdotes del templo fue hospitalizado en Nirmal Hriday después de enfermar gravemente. Agnes lo cuidó personalmente, según el relato que sus colaboradoras difundieron ampliamente. Cuando el sacerdote se recuperó, declaró públicamente que Agnes era una mujer santa y que su presencia en Kalighat era un honor para el templo.

La hagiografía presentó ese episodio como una conversión del corazón producida por el ejemplo de Agnes. El análisis más mundano lo presenta como lo que también era: la demostración de que Agnes entendía que los enemigos se convierten en aliados cuando se les da una razón suficientemente personal para hacerlo, y que era perfectamente capaz de proporcionar esa razón cuando la situación lo requería.

Nirmal Hriday lleva funcionando desde 1952. Ha atendido a decenas de miles de personas que de otro modo habrían muerto en las calles de Calcuta. Eso es un hecho que ningún análisis crítico puede o debe ignorar. También es un hecho que esas decenas de miles de personas fueron atendidas con los estándares médicos que Agnes consideraba apropiados, que no eran los estándares que la medicina del siglo XX

consideraba apropiados, y que la diferencia entre esos dos conjuntos de estándares se midió, a lo largo de los años, en sufrimiento evitable.

Ambas cosas son verdad. El edificio junto al templo de Kali las contiene a las dos, sin que ninguna cancele a la otra.

CAPÍTULO 5

El sacramento de la aguja sucia

Hospicios de las Misioneras de la Caridad, 1952-1970

Los primeros voluntarios extranjeros que llegaron a Nirmal Hriday en los años cincuenta y sesenta llegaron con la imagen que Agnes había construido con tanta habilidad: la de un lugar donde el amor suplía lo que la medicina no podía ofrecer, donde la compasión de las monjas transformaba el acto de morir en algo que trascendía la biología y alcanzaba una dignidad que los hospitales fríos y eficientes del mundo desarrollado no podían proporcionar.

Llegaron dispuestos a trabajar duro, a soportar el calor de Calcuta y el olor de los cuerpos enfermos y la fatiga de los turnos largos. Llegaron, en muchos casos, con formación médica o paramédica que consideraban que sería útil en un entorno donde la necesidad era tan grande.

Lo que encontraron los perturbó de maneras que la imagen no había anticipado.

El testimonio más citado de ese período es el del médico alemán Helmut Kreuzer, que trabajó como voluntario en Nirmal Hriday a finales de los años sesenta y que publicó sus observaciones en una revista médica europea con la precisión clínica de quien ha sido entrenado para describir lo que ve sin los filtros que la deferencia emocional hacia el objeto observado podría imponer.

Lo que Kreuzer vio y describió era un sistema que en sus palabras no alcanzaba los estándares que en cualquier país desarrollado habrían resultado en la clausura inmediata de la instalación por las autoridades sanitarias: agujas hipodérmicas reutilizadas que se lavaban en agua corriente del grifo entre un paciente y otro, vendajes cambiados con una frecuencia que las necesidades de las heridas no determinaban, una ausencia total de protocolos de diagnóstico que dejaba a los pacientes sin que nadie supiera con exactitud qué tenían ni qué podría, en principio, ayudarlos.

Kreuzer no fue el único. La doctora Robin Fox, editora de la prestigiosa revista médica británica *The Lancet*, visitó Nirmal Hriday en 1994 y publicó sus observaciones en esa revista con la autoridad de quien sabe que lo que escribe será leído por la comunidad médica internacional y que esa comunidad tiene estándares para juzgar lo que describe. Encontró las mismas agujas, la misma ausencia de diagnóstico, la misma

negativa a administrar analgésicos fuertes a pacientes con dolor evidente.

Encontró también algo que Kreuzer había documentado décadas antes y que seguía igual: que cuando los voluntarios con formación médica sugerían mejoras específicas —comprar equipamiento que las donaciones habrían podido financiar con holgura, establecer protocolos básicos de asepsia, administrar los analgésicos disponibles a quienes los necesitaban— la respuesta de las Hermanas superiores del hospicio era invariablemente la misma, formulada con variaciones menores según quién la diera pero con un contenido que no variaba: esto no es un hospital, somos religiosas, no trabajadoras sociales, el propósito de este lugar es el amor y no la medicina.

La distinción entre amor y medicina que Agnes había instalado como principio fundacional de las Misioneras de la Caridad era una distinción que sus monjas habían interiorizado con la profundidad de los principios que se aprenden en el noviciado antes de que el contacto con la realidad pueda cuestionarlos.

Era también una distinción que a cualquier médico formado en la tradición de Hipócrates le resultaba no solo cuestionable sino activamente dañina, porque la distinción entre amor y medicina en el contexto de alguien que está muriendo de una infección tratable con antibióticos disponibles no es una distinción filosófica: es la diferencia entre vivir y morir.

La cuestión de los analgésicos era la que producía más incomodidad entre los voluntarios con formación médica, porque era la que resultaba más difícilmente justificable en cualquier sistema de valores que incluyera el alivio del sufrimiento entre sus objetivos.

Agnes había establecido como doctrina que el dolor era, en el contexto de los moribundos de Nirmal Hriday, una participación en el sufrimiento de Cristo y que por lo tanto era espiritualmente valioso en lugar de médicamente indeseable. Las personas que morían con dolor en el hospicio no estaban sufriendo inútilmente: estaban ofreciendo ese sufrimiento a Dios, estaban participando en la Pasión, estaban acumulando el mérito espiritual que los acercaría a la gracia divina en el momento del tránsito.

Esta doctrina tenía una coherencia interna dentro del sistema teológico de Agnes que ningún argumento puramente médico podía refutar, porque operaba en un plano diferente al de la medicina y usaba criterios de evaluación que la medicina no reconoce como criterios válidos. El dolor era bueno porque purificaba. La morfina era mala porque interrumpía esa purificación.

El paciente que moría gritando de dolor en una cama de lona en Nirmal Hriday estaba, en la visión de Agnes, más cerca de Dios que el paciente que moría sedado y sin dolor en un hospital con analgésicos modernos.

Que el paciente en cuestión fuera hindú o musulmán y no hubiera solicitado ni deseado esa proximidad a un Dios al que no adoraba era un detalle que la doctrina de Agnes no procesaba como un problema, porque en su sistema la gracia de Dios no requería el consentimiento del receptor para ser otorgada.

El problema de las agujas era diferente en su naturaleza al problema de los analgésicos. No era un problema teológico sino uno de negligencia médica en el sentido más directo del término: la reutilización de agujas hipodérmicas sin esterilización adecuada entre pacientes distintos transmite patógenos de un cuerpo a otro con una eficiencia que la historia de la medicina del siglo XX había documentado con suficiente claridad como para que ninguna institución que trabajara con enfermos pudiera ignorarla por ignorancia genuina.

En los años cincuenta, cuando Nirmal Hriday comenzó a funcionar, la relación entre las agujas contaminadas y la transmisión de enfermedades era conocimiento médico establecido. En los años sesenta y setenta, cuando los testimonios de voluntarios comenzaron a documentar la práctica con más detalle, era conocimiento médico que cualquier enfermero de primer año en cualquier escuela de enfermería del mundo podía recitar.

Agnes sabía lo que hacía. No era ignorante de las consecuencias. Era, en ese punto específico, indiferente a ellas de una manera que sus declaraciones sobre el amor y la compasión no podían explicar sin contradicción. Si el amor hacia los moribundos de Calcuta era el motor de la empresa, ese amor debería haberse expresado, en el mínimo, en la esterilización de las agujas que se les clavaban en los cuerpos. Que no se expresara así sugiere que había algo en la lógica de Nirmal Hriday que no era completamente lo que Agnes declaraba que era.

Lo que había, y lo que los críticos más documentados de las Misioneras de la Caridad han argumentado con evidencia suficiente, era una confusión entre la misión declarada y la misión real que resultaba conveniente para el proyecto institucional de Agnes pero que no resultaba conveniente para las personas que ingresaban en sus hospicios.

La misión declarada era acompañar a los moribundos con amor. La misión real incluía ese componente pero incluía también otros que la declaración oficial no mencionaba: la producción de imágenes de compasión que generaran donaciones, la demostración de que la presencia de Dios en la miseria era visible y fotografiable, la construcción de una institución que acumulara influencia política y financiera a escala global sobre la base de esas imágenes.

Para esas misiones adicionales, la pobreza de los hospicios era un activo, no un defecto. Un Nirmal Hriday con equipamiento médico moderno, con médicos fijos y protocolos de diagnóstico y analgésicos disponibles para

quien los necesitara, habría sido un hospicio mejor en términos de la atención que ofrecía a los enfermos.

Pero habría sido también un hospicio menos fotogénico, menos inequívocamente distinto de los hospitales que los donantes ya financiaban en sus propios países, menos dependiente de la imagen específica de Agnes y sus monjas de sari blanco como la única diferencia entre ese lugar y el abandono total. El empobrecimiento deliberado de los hospicios era la condición de posibilidad de la marca, y la marca era la condición de posibilidad del poder.

Esta interpretación es incómoda. Lo es particularmente para quien ha donado dinero a las Misioneras de la Caridad con la convicción de que ese dinero mejoraría la vida de los más pobres de la tierra, y que ahora se enfrenta a la documentación de que ese dinero no mejoró las condiciones de los hospicios porque mejorar las condiciones de los hospicios no era el objetivo principal de quien lo administraba. Esa incomodidad es legítima y este libro no intenta resolverla con ninguna formulación que la suavice, porque suavizarla sería reproducir exactamente el mecanismo que este libro intenta examinar: la producción de relatos cómodos sobre una realidad incómoda para que los que pueden ayudar sigan sintiéndose bien consigo mismos sin preguntarse demasiado qué hacen realmente con su ayuda.

Lo que los voluntarios con formación médica aprendieron en Nirmal Hriday, los que se quedaron suficiente tiempo como para aprenderlo, fue esto: que había dos maneras de trabajar en ese lugar. La primera era aceptar el sistema tal como era, interiorizar la teología del sufrimiento como sacramento y encontrar en esa interiorización la paz que hacía posible continuar.

La segunda era intentar cambiarlo desde adentro, sugerir mejoras, comprar con el propio dinero los analgésicos que el sistema no proveía, lavar las agujas con más cuidado del que el protocolo prescribía. La segunda manera producía invariablemente una conversación con la superiora del hospicio que terminaba de la misma manera: con la recordación de que las Misioneras de la Caridad no eran un hospital, que su misión era espiritual y no médica, y que quien no podía aceptar esa misión en sus propios términos era libre de buscar otro lugar donde trabajar.

Muchos encontraron ese otro lugar. Los que se quedaron encontraron, en su mayoría, la primera manera de trabajar: la aceptación. Y esa aceptación, multiplicada por miles de voluntarios a lo largo de décadas, fue lo que permitió que el sistema continuara exactamente como Agnes lo había diseñado, sin que la presión de quienes lo cuestionaban desde adentro produjera ninguna modificación sustancial en los principios que lo gobernaban.

La aguja sucia siguió siendo el sacramento que Agnes había decidido que fuera. Y el mundo siguió donando dinero para comprar más agujas.

CAPÍTULO 6

El agua en la frente

Hospicios de las Misioneras de la Caridad, décadas de 1950-1980

Hay una práctica en la historia de las Misioneras de la Caridad que sus defensores nunca mencionan y que sus críticos han documentado con la consistencia de quienes saben que están describiendo algo que resulta indefendible desde cualquier sistema de valores que incluya el respeto a la conciencia ajena entre sus principios fundamentales.

Las monjas se acercaban a los moribundos que deliraban por la fiebre. Se acercaban con un paño húmedo, que era el gesto más natural e inobjetable del cuidado básico: refrescar la frente de alguien que tiene fiebre es un acto de compasión que no requiere formación médica ni justificación doctrinal, que cualquier persona reconoce como bueno porque alivia y porque el alivio es visible en el cuerpo que lo recibe.

Las monjas lo hacían con esa naturalidad. Y mientras el paño húmedo tocaba la frente del enfermo, dejaban caer sobre su cabeza unas gotas de agua y pronunciaban en voz baja, casi inaudiblemente, la fórmula del bautismo católico: "Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo."

El moribundo que no podía consentir era bautizado.

Este era el logro que Agnes describió en conversaciones con sus colaboradoras más cercanas como el éxito supremo de su empresa: rescatar almas del "paganismo" en el único momento en que el alma estaba suficientemente cerca del umbral para que el rescate fuera posible y suficientemente lejos de la conciencia ordinaria para que la resistencia fuera imposible.

Para Agnes, que había construido toda su vida sobre la convicción de que la fe católica era la única puerta hacia la salvación eterna, bautizar a un hindú o a un musulmán moribundo sin su conocimiento ni su consentimiento no era una violación de su libertad religiosa: era el acto de mayor caridad posible, el regalo más valioso que podía hacerse a un ser humano, el que abría la puerta que de otro modo permanecería cerrada para siempre.

La lógica era perfectamente coherente dentro de su sistema teológico. Era también, desde cualquier perspectiva que no compartiera ese sistema teológico, una violación sistemática de la libertad de conciencia de personas que se encontraban en la posición más vulnerable posible: inconscientes, delirantes, sin familia presente que pudiera defenderlos, en el único lugar que les había quedado disponible porque la calle no era una opción y ninguna otra institución los había recogido.

La documentación de esta práctica llegó al conocimiento público a través de varias fuentes que convergieron en el tiempo, lo suficientemente separadas entre sí como para que su convergencia no pudiera ser atribuida a la coordinación. Aroup Chatterjee, médico bengalí criado en Calcuta que dedicó años a investigar las Misioneras de la Caridad con el rigor metodológico de quien conoce el terreno desde adentro y tiene acceso a fuentes que los investigadores extranjeros no pueden alcanzar fácilmente, documentó la práctica en su libro *Mother Teresa: The Final Verdict*, publicado en 2003, a partir de testimonios de exempleados y exvoluntarios que habían trabajado en los hospicios durante períodos suficientemente largos como para ser testigos directos de lo que describían.

El periodista y escritor Christopher Hitchens, cuyo documental *Hell's Angel* de 1994 y cuyo libro posterior *The Missionary Position* produjeron la primera exposición sistemática de las prácticas de las Misioneras de la Caridad ante una audiencia internacional amplia, recogió testimonios similares de fuentes independientes.

Lo que hace particularmente perturbadora esta práctica, más allá de su contenido específico, es la claridad con que revela la distancia entre lo que Agnes declaraba que hacía y lo que realmente hacía. La declaración oficial era siempre la misma: las Misioneras de la Caridad servían a los pobres sin distinción de religión, raza o casta, que todos los seres humanos que llegaban a sus hospicios recibían el mismo amor independientemente de sus creencias.

Esa declaración era cierta en el sentido de que Agnes no seleccionaba a sus enfermos según su religión antes de recogerlos de la calle: recogía a todos. Era falsa en el sentido de que el tratamiento que esos enfermos recibían una vez dentro del hospicio incluía una intervención en su vida espiritual que no les habían pedido ni podían rechazar.

La distinción entre no discriminar en la admisión y sí intervenir en la conciencia una vez dentro es la distinción que Agnes nunca hizo explícita en sus declaraciones públicas porque hacerla explícita habría revelado algo que la imagen de la santa universal sin agenda confesional no podía contener. Agnes era, en este punto como en todos los demás, perfectamente coherente con su sistema de valores y perfectamente consciente de que ese sistema de valores no era universalmente compartido por quienes le donaban dinero, quienes le concedían premios y quienes escribían sobre ella en los periódicos internacionales con el vocabulario del asombro reverencial.

La reacción de la comunidad hindú de Calcuta cuando los bautizos de contrabando comenzaron a ser conocidos fue la que cabía esperar y que Agnes gestionó con la habilidad que le era característica cuando enfrentaba una crítica que no podía refutar directamente.

Nunca negó la práctica de manera categórica y verificable. Nunca la admitió de manera que pudiera ser citada en su contra con precisión. Respondió a las preguntas directas con respuestas que reconocían la costumbre de "bendecir" a los moribundos sin especificar en qué consistía esa bendición, y con la afirmación de que todo lo que hacía en el hospicio era un acto de amor que Dios juzgaría con la misericordia que merecía.

Esa respuesta era inexpugnable desde afuera del sistema de valores que la producía, y Agnes sabía exactamente por qué era inexpugnable: porque quien la cuestionaba tenía que entrar en un debate teológico sobre la naturaleza de la salvación para poder refutarla, y ese debate era un terreno donde Agnes tenía todas las ventajas y el interlocutor secular no tenía ninguna.

La práctica del bautizo clandestino no era exclusiva de Nirmal Hriday. Las Misioneras de la Caridad la extendieron a los hospicios que Agnes fue abriendo en los años siguientes en otras ciudades de la India y en los ciento veinte países donde la orden estableció presencia a lo largo de las décadas siguientes.

Era parte de la formación que las novicias recibían en el noviciado, transmitida no como instrucción escrita en ningún documento que pudiera ser recuperado y citado, sino como práctica oral, como costumbre que las hermanas veteranas enseñaban a las nuevas con la naturalidad de quien pasa una tradición que no necesita justificación porque su valor es evidente para quien la practica.

El noviciado de las Misioneras de la Caridad era, en general, uno de los aspectos de la institución que sus críticas han señalado con más consistencia como problemático. Las candidatas llegaban, en su mayoría, de familias muy pobres de la India rural, jóvenes que encontraban en la congregación la única alternativa disponible a una vida de trabajo agrícola o doméstico sin horizonte visible.

La formación que recibían durante el noviciado era estricta, físicamente exigente e intelectualmente limitada: Agnes no creía que sus monjas necesitaran formación académica avanzada para hacer el trabajo que les asignaba, y el currículo del noviciado reflejaba esa convicción con la coherencia que Agnes aplicaba a todo lo que diseñaba. Las novicias aprendían a rezar, a trabajar, a obedecer y a cuidar cuerpos enfermos con los procedimientos que el sistema prescribía, que no eran los procedimientos que ninguna escuela de enfermería del mundo habría reconocido como adecuados.

Lo que no aprendían, porque el sistema no lo incluía como algo que necesitaran saber, era a cuestionarse si lo que hacían era correcto en los términos que una ética médica secular habría aplicado a la evaluación de sus prácticas. El cuestionamiento ético de ese tipo requiere un marco de referencia que trasciende el sistema de valores en que uno ha sido

formado, y el noviciado de las Misioneras de la Caridad estaba diseñado precisamente para que ese tipo de trascendencia no fuera necesaria ni posible para las hermanas que lo completaban.

Susan Shields, una exmisionera que trabajó en la congregación durante nueve años y medio antes de abandonarla y que publicó su testimonio en la revista *Free Inquiry* en 1998, describió el ambiente del noviciado y de la vida en la congregación con la precisión de quien ha vivido adentro de un sistema lo suficiente como para conocer sus mecanismos sin la distancia que la observación desde afuera impone.

Describió una institución donde la obediencia era el valor supremo y donde el cuestionamiento de las prácticas establecidas era tratado no como pensamiento crítico legítimo sino como una falla espiritual que requería corrección. Describió también la práctica del bautizo a los moribundos con la especificidad de quien la ha ejecutado: el paño, el agua, la fórmula en voz baja, la certeza de que el acto era bueno porque Agnes lo había declarado bueno y porque Agnes era la intermediaria entre las hermanas y la voluntad de Dios.

El testimonio de Shields fue ampliamente ignorado por los medios internacionales en 1998, que tenían otras prioridades informativas y que no estaban en posición de evaluar la credibilidad de una exreligiosa que describía prácticas que contradecían la imagen que el Premio Nobel y las fotografías de *Time* habían instalado en la conciencia global. Fue recogido por los investigadores académicos que trabajaban sobre las Misioneras de la Caridad con los instrumentos de la historia y de la sociología, y esos investigadores lo integraron en un corpus de documentación que fue creciendo con los años hasta alcanzar una masa crítica que la hagiografía oficial ya no podía ignorar sin esfuerzo visible.

La hagiografía oficial lo ignoró de todas formas. Con un esfuerzo que, visto desde afuera, resultaba menos visible de lo que debería haber resultado dado el volumen de la documentación disponible. Esa capacidad de ignorar con eficiencia lo que no conviene ver es, en sí misma, uno de los mecanismos más interesantes de la historia de Agnes Gonxha Bojaxhiu: no el mecanismo que ella diseñó, porque ella ya había muerto cuando la documentación alcanzó su masa crítica, sino el mecanismo que la institución que ella construyó siguió operando en su nombre con la inercia de las instituciones que han aprendido que la supervivencia depende de la gestión del relato y no de la verificación de los hechos que ese relato describe.

El paño húmedo sobre la frente de un moribundo hindú. Las gotas de agua. La fórmula en voz baja.

Un acto de amor, según Agnes. Una violación de la conciencia, según cualquier sistema de valores que la libertad religiosa incluya entre sus principios irrenunciables.

Ambas descripciones pertenecen al mismo acto. La historia tiene que sostener las dos.

CAPÍTULO 7

La lavandería de los dictadores

Haití / Estados Unidos / Europa, 1971-1990

En algún momento de los años setenta, Agnes Gonxha Bojaxhiu dejó de ser una religiosa con un hospicio en Calcuta y se convirtió en una institución global con una agenda política que sus declaraciones públicas no describían con precisión y que su imagen de sari blanco y sonrisa serena hacía prácticamente imposible cuestionar sin un costo reputacional que la mayoría de quienes podrían haberlo hecho eligieron no pagar.

El mecanismo de esa transformación fue la prensa internacional, específicamente el documental que el periodista británico Malcolm Muggeridge filmó en Nirmal Hriday en 1969 y que la BBC emitió bajo el título *Something Beautiful for God*. Muggeridge era un converso al catolicismo de temperamento místico que llegó a Calcuta dispuesto a encontrar santidad y la encontró con la eficiencia de quien no necesita buscar lo que ya ha decidido que está ahí.

El documental presentó a Agnes y a su obra con el vocabulario del milagro: Muggeridge afirmó que la luz que iluminaba las escenas filmadas dentro de Nirmal Hriday era de una calidad sobrenatural, que la cámara había captado algo que el ojo humano no podía ver directamente. Los técnicos del laboratorio fotográfico que reveló el material ofrecieron una explicación más mundana: era el resultado de usar una película nueva de alta sensibilidad en un espacio con poca luz. Muggeridge prefirió su versión. El mundo la prefirió también.

El documental fue visto por millones de personas en el Reino Unido y en decenas de países donde la BBC distribuía su programación, y produjo el efecto que las imágenes poderosas producen cuando encuentran a una audiencia que está lista para recibirlas: una corriente de donaciones que las Misioneras de la Caridad no habían experimentado antes con esa magnitud, y una atención mediática que se retroalimentaba a sí misma con la lógica de los fenómenos que son noticia porque son noticia.

Agnes se convirtió en una figura que los periodistas buscaban porque sus lectores querían leer sobre ella, y cuanto más la cubrían más querían sus lectores leer sobre ella, y ese ciclo no se detuvo durante las dos décadas siguientes.

Con la visibilidad vino el acceso. Y con el acceso vino la tentación, o más precisamente la oportunidad, de que ese acceso fuera usado de maneras que la imagen pública de Agnes no describía pero que su agenda institucional requería.

La visita a Haití en 1981 es el episodio más citado de esta etapa de su vida y el que más directamente contradice la imagen de la mujer que no tiene más agenda que el amor a los pobres. Jean-Claude Duvalier, apodado Baby Doc, había heredado de su padre François, apodado Papa Doc, la presidencia vitalicia de Haití y la maquinaria de represión que la sostenía: los Tonton Macoutes, la policía secreta que mantenía el orden mediante el terror sistemático, la tortura en los sótanos del Palacio Nacional, las desapariciones de opositores que en Haití tenían la particularidad de ser tan frecuentes que habían dejado de ser noticia internacional.

Haití era en 1981 el país más pobre del hemisferio occidental, con una esperanza de vida, una mortalidad infantil y unos índices de analfabetismo que reflejaban décadas de saqueo institucional por parte de una familia que había convertido el estado en un instrumento de enriquecimiento personal.

Agnes llegó a Puerto Príncipe en una visita que las Misioneras de la Caridad presentaron como humanitaria y que desde el principio tuvo las características de una visita de Estado: recepción oficial, fotografías con el dictador y su esposa Michèle, declaraciones públicas.

Lo que Agnes dijo en esas declaraciones fue lo que sus anfitriones necesitaban que dijera: que Jean-Claude Duvalier era un hombre que se preocupaba genuinamente por los pobres de su país, que Haití bajo su gobierno era un lugar donde la fe y la caridad tenían espacio para prosperar, que ella había encontrado en él y en su esposa unos colaboradores comprometidos con el bien de los más vulnerables. Baby Doc y Michèle le concedieron la Legión de Honor haitiana, la distinción oficial más alta que el estado de Haití podía otorgar.

Las fotografías de Agnes sonriendo junto a Jean-Claude Duvalier circularon en los medios internacionales con la misma amplitud que circulaban todas las fotografías de Agnes. Lo que no circuló con la misma amplitud fue el contexto de lo que ese hombre hacía con su país y con sus ciudadanos, porque el contexto habría requerido que los redactores que publicaban las fotografías explicaran por qué la santa de Calcuta estaba avalando a un dictador, y esa pregunta no era cómoda para ninguno de los participantes de ese sistema de circulación de imágenes que se alimentaba de la imagen de Agnes como evidencia de que el bien existía y era fotografiable.

El caso de Charles Keating fue más complejo en su estructura y más directamente documentado en sus consecuencias. Keating era el presidente de Lincoln Savings and Loan Association, una institución financiera californiana que entre 1984 y 1989 estafó a aproximadamente veintitrés mil depositantes, en su mayoría personas mayores con ahorros modestos que habían confiado en la institución con la confianza que las personas mayores con ahorros modestos depositan en las instituciones que se presentan como sólidas.

El total de la estafa superó los dos mil millones de dólares y constituyó uno de los mayores escándalos financieros de la historia de los Estados Unidos hasta ese momento.

Keating era también un católico devoto con aspiraciones de reconocimiento en los círculos conservadores de la Iglesia, y había donado a las Misioneras de la Caridad una suma que las distintas fuentes que han investigado el caso sitúan entre un millón y medio de dólares, entregada en varias partidas a lo largo de los años en que su empresa cometía las estafas que lo llevarían a la cárcel. Agnes había recibido esas donaciones, había permitido que Keating la visitara en Calcuta y había posado con él para fotografías que él usó en sus relaciones públicas como evidencia de su filantropía y de sus virtudes morales.

Cuando Keating fue arrestado en 1989 y el juicio comenzó en 1992, Agnes escribió al juez Lance Ito, que presidía el caso, solicitando clemencia para el acusado. La carta describía a Keating como un hombre bueno que había hecho mucho bien, sin mencionar en ninguna parte a las veintitrés mil personas que habían perdido sus ahorros.

El fiscal adjunto del caso, Paul Turley, respondió a Agnes con una carta que se ha convertido en uno de los documentos más citados de la crítica a las Misioneras de la Caridad: le explicaba en términos precisos de qué había sido acusado Keating, le describía el perfil de las víctimas — personas mayores que habían perdido los ahorros de toda su vida—, y le pedía que devolviera el dinero que la congregación había recibido de Keating a las víctimas que lo habían perdido. Le señalaba que hacer eso sería coherente con los valores que Agnes declaraba sostener: dar a los pobres, que en este caso específico eran las veintitrés mil personas que Keating había despojado de sus ahorros.

Agnes no respondió a la carta de Turley. El dinero no fue devuelto.

El silencio ante esa solicitud específica es el dato más revelador de esta etapa de la vida de Agnes en lo que respecta a su relación con el dinero y con las personas de quienes ese dinero provenía. No era el silencio de quien no ha recibido la carta: Turley se aseguró de que llegara. No era el silencio de quien no entiende la solicitud: la carta era clara en sus términos. Era el silencio de quien ha calculado que responder tiene un costo mayor que no responder, y que el dinero ya recibido tiene un valor institucional que supera cualquier consideración sobre la integridad de su origen.

Esa amoralidad financiera —la disposición a aceptar dinero de cualquier fuente sin examinar su procedencia, y a no devolverlo cuando la procedencia resultaba ser criminal— no era una anomalía de esos dos episodios. Era el patrón que la investigadora Anne Sebba documentó en su biografía *Mother Teresa: Beyond the Image*, publicada en 1997, y que

el periodismo de investigación anglosajón comenzó a explorar con más sistematicidad a partir del documental de Hitchens de 1994.

El patrón incluía donaciones de Jean-Marie Le Pen, el líder del Frente Nacional francés de ultraderecha, recibidas sin objeción pública. Incluía una visita a Albania en 1990 donde Agnes aprovechó el colapso del régimen comunista de Enver Hoxha —el mismo régimen que había mantenido a su madre aislada del mundo hasta su muerte— para reunirse con el gobierno que estaba gestionando la transición, y en la que fue recibida con honores de Estado que ella aceptó con la misma ecuanimidad con que había aceptado la Legión de Honor haitiana.

Lo que todos estos episodios tienen en común es lo que los hace coherentes entre sí y con el personaje que este libro ha venido construyendo desde el andén de Skopje en 1928: Agnes tenía una agenda que sus declaraciones públicas no describían completamente, y esa agenda requería recursos que no podían ser obtenidos si se aplicaban criterios éticos a la fuente de esos recursos. La pobreza que mostraba en su sari de algodón y en sus hospicios sin equipamiento médico era real en el plano de la imagen y completamente falsa en el plano de las cuentas bancarias de la congregación, que acumulaban con una eficiencia que ningún banco de los que Agnes frecuentaba hubiera considerado característica de una institución dedicada a los pobres.

Lo que la institución hacía con ese dinero es la pregunta que el siguiente capítulo examina, porque la respuesta es quizás la parte más incómoda de una historia que ya tiene suficientes partes incómodas para justificar la incomodidad de quienes la leen.

Los dictadores pagaban. Agnes recibía. Y el sari blanco seguía siendo blanco en todas las fotografías, sin que ninguna mancha fuera visible desde la distancia a la que el mundo había aprendido a mirarla.

CAPÍTULO 8

Las llaves del Banco Vaticano

Roma / Calcuta, 1970-1997

El dinero que las Misioneras de la Caridad recaudaban durante los años setenta, ochenta y noventa no tiene un equivalente preciso documentado en ninguna fuente única, porque las Misioneras de la Caridad nunca publicaron cuentas auditadas de manera sistemática y porque las jurisdicciones múltiples en que operaban —ciento veinte países para finales de los años ochenta— hacían que el seguimiento del flujo financiero fuera una empresa de una complejidad que requería herramientas de investigación que los periodistas y los académicos que intentaron realizarla no siempre tenían disponibles.

Lo que sí es posible establecer con la solidez que las fuentes disponibles permiten es esto: que las cantidades que llegaban a las arcas de la

congregación eran de un orden de magnitud radicalmente incompatible con las condiciones de los hospicios que se presentaban al mundo como el destino de esas donaciones.

Y que esa incompatibilidad no era accidental ni era el resultado de una gestión financiera ineficiente: era el resultado de una decisión sobre qué hacer con el dinero que Agnes y la estructura de la congregación tomaron con la misma claridad con que tomaron todas sus decisiones institucionales.

Susan Shields, la exmisionera cuyo testimonio ya apareció en el capítulo anterior, proporcionó en su artículo de 1998 en *Free Inquiry* los datos más específicos sobre el funcionamiento financiero interno de la congregación que han llegado al conocimiento público a través de una fuente que había estado adentro del sistema. Shields afirmó haber manejado personalmente, como responsable de la recaudación en la casa de Nueva York de las Misioneras de la Caridad, sumas que en los años buenos superaban el millón de dólares anuales solo para esa sede, que era una de las más pequeñas de la congregación en términos de su hospicio pero una de las más activas en términos de recaudación.

Describió cajas de cheques sin cobrar acumulándose porque la congregación no daba abasto a procesarlos, y donaciones en metálico que se contaban sobre mesas y se depositaban en cuentas que no correspondían a ningún hospicio específico sino a la estructura central de la orden.

El destino de ese dinero central era el Instituto para las Obras de Religión, el banco del Vaticano que administraba las cuentas de las congregaciones religiosas y de las instituciones dependientes de la Santa Sede.

La conexión entre las Misioneras de la Caridad y el Instituto para las Obras de Religión estaba documentada en los registros de la Santa Sede y era conocida por los investigadores que cubrían las finanzas vaticanas, aunque la opacidad que caracterizaba históricamente a ese banco —que no publicaba balances, no estaba sujeto a la regulación bancaria de ningún estado nacional y operaba bajo una jurisdicción que era efectivamente la del soberano del estado de la Ciudad del Vaticano— hacía que establecer montos exactos fuera imposible sin acceso a documentación interna que nunca estuvo disponible.

Lo que sí estableció el periodismo de investigación de los años ochenta y noventa, específicamente los trabajos del periodista italiano Luigi Accattoli y del equipo de investigación del periódico italiano *Il Mondo*, fue que Agnes era la mayor recaudadora neta individual para el Instituto para las Obras de Religión durante los años en que Juan Pablo II utilizó ese banco como instrumento financiero de su estrategia política en Europa del Este.

La cruzada anticomunista de Juan Pablo II, que financió el movimiento Solidaridad en Polonia y mantuvo redes de apoyo a los disidentes del bloque soviético, requería dinero que no podía rastrearse hasta el Vaticano a través de canales convencionales, y el banco vaticano con sus cuentas sin auditoría era el instrumento ideal para ese propósito.

La coincidencia entre el perfil financiero de las Misioneras de la Caridad y las necesidades financieras de la política anticomunista de Juan Pablo II no es una acusación: es una correlación documentada que los investigadores que han trabajado sobre el período han señalado con suficiente consistencia como para que este libro la mencione sin dramatismo adicional.

Lo que Agnes pensaba específicamente sobre el uso de los fondos de la congregación en la política vaticana es algo que los documentos disponibles no revelan con la claridad que haría innecesaria la especulación. Lo que sí revelan es que Agnes y Juan Pablo II mantuvieron una relación de mutua utilidad que fue más allá de la devoción espiritual de la religiosa hacia el papa: Agnes necesitaba el respaldo institucional del Vaticano para el reconocimiento formal de su orden y para la protección frente a las críticas que ya comenzaban a acumularse en los años ochenta, y el Vaticano necesitaba a Agnes como la figura más eficaz de recaudación y de construcción de imagen que tenía disponible en ese momento histórico.

El contraste entre las cuentas de la congregación y las condiciones de los hospicios fue la fuente de más incomodidad para los defensores de Agnes cuando la cuestión financiera comenzó a ser investigada con más sistematicidad. La defensa estándar era que el dinero se usaba en las misiones de la orden en los países más pobres del mundo, donde los costos operativos eran bajos porque los hospicios deliberadamente no invertían en equipamiento costoso. Esa defensa era circular en un sentido que sus proponentes raramente señalaban: argumentaba que el dinero no se gastaba en mejorar los hospicios porque los hospicios deliberadamente no se mejoraban, lo cual era exactamente lo que los críticos estaban cuestionando.

La investigación académica más sistemática sobre las finanzas de las Misioneras de la Caridad fue la que realizaron los profesores canadienses Serge Larivée y Geneviève Chenard de la Universidad de Montreal, publicada en 2013 en la revista *Studies in Religion* bajo el título *Les côtés ténébreux de Mère Teresa*.

Larivée y Chenard, que trabajaron con los estudios académicos publicados sobre Agnes entre 1980 y 2012, encontraron que de los 502 trabajos académicos que habían identificado sobre el personaje, solo 6 eran críticos de su obra de manera sustantiva y documentada. La proporción revelaba no tanto el estado real de las evidencias —que era considerablemente más complejo que el consenso hagiográfico sugería— como el ambiente intelectual en que esas evidencias habían sido

recibidas: un ambiente donde cuestionar a Agnes Gonxha Bojaxhiu tenía costos reputacionales que la mayoría de los investigadores preferían no pagar.

Larivée y Chenard documentaron también la cuestión financiera con la precisión de quien tiene acceso a las fuentes primarias que los investigadores anteriores habían usado y puede evaluarlas con la distancia que el tiempo proporciona. Sus conclusiones fueron cuidadosas en el sentido de que no afirmaron lo que no podían demostrar con las fuentes disponibles, pero afirmaron lo que sí podían demostrar: que no había evidencia de que las donaciones recibidas por las Misioneras de la Caridad se tradujeran en mejoras documentables en la calidad de la atención que los hospicios ofrecían, y que la opacidad financiera de la congregación hacía imposible determinar con certeza adónde había ido el dinero que había entrado.

La respuesta de las Misioneras de la Caridad a ese estudio fue la que había dado a todas las investigaciones críticas anteriores: ninguna respuesta sustantiva sobre los hechos documentados, y una declaración general sobre la calidad del amor que las hermanas ofrecían a los pobres del mundo, que era un argumento que operaba en un plano diferente al de los hechos documentados y que por lo tanto no podía ser refutado por esos hechos del mismo modo en que no podía refutarlos.

Hay un detalle que la mayoría de los textos sobre las finanzas de las Misioneras de la Caridad menciona y que este libro considera necesario subrayar porque es el más revelador de todos los disponibles: cuando Agnes murió en 1997 y la congregación realizó un inventario de sus bienes personales, encontraron que no tenía nada. Literalmente nada: el sari que llevaba puesto, un par de sandalias, un rosario. Eso era todo lo que Agnes Gonxha Bojaxhiu poseía personalmente al final de su vida.

Ese hecho es presentado invariablemente por la hagiografía como la prueba definitiva de su autenticidad espiritual: la mujer que recaudó cientos de millones de dólares en nombre de los pobres no guardó para sí misma ni un centavo. Eso es verdad.

Lo que también es verdad, y que la hagiografía omite con la consistencia de quien sabe que el detalle complica el relato, es que Agnes nunca necesitó poseer nada personalmente porque todo lo que podría haber necesitado poseer estaba disponible para ella a través de la congregación: los aviones privados cuando los necesitaba, las clínicas exclusivas cuando su corazón fallaba, los hoteles de primera categoría cuando viajaba para recaudar fondos. La pobreza personal de Agnes era impecable. La riqueza institucional de la congregación que ella gobernaba era igualmente real y considerablemente menos discutida.

La distinción entre no tener nada personalmente y controlar todo institucionalmente es la distinción que define la estructura de poder de Agnes Gonxha Bojaxhiu con más precisión que cualquier otra. Era una

estructura que la tradición religiosa católica reconocía y sancionaba — los superiores de las congregaciones religiosas no poseen nada pero administran todo— y que en el caso de Agnes alcanzó una escala que esa tradición no había anticipado cuando diseñó sus reglas sobre la pobreza religiosa.

El banco vaticano tenía las llaves. Agnes tenía las llaves del banco vaticano. Y los pobres de Calcuta tenían las camas de lona y las agujas reutilizadas y el amor que sus donaciones no habían podido convertir en morfina porque la morfina no era el propósito.

CAPÍTULO 9

El pedestal del Nobel

Oslo, diciembre de 1979

El 10 de diciembre de 1979, Agnes Gonxha Bojaxhiu se presentó ante el Comité Nobel en el Ayuntamiento de Oslo para recibir el Premio de la Paz que ese año le había sido otorgado con la unanimidad que los comités reservan para los casos en que el consenso es tan amplio que cualquier disidencia resulta no solo inútil sino políticamente costosa.

Llevaba el sari blanco de siempre y las sandalias de siempre, y el contraste entre su figura pequeña y encorvada y la magnificencia del salón dorado del Ayuntamiento de Oslo era exactamente el contraste que sus acompañantes habían aprendido a gestionar como un activo visual: la pobreza encarnada en un espacio de riqueza institucional, la humildad como declaración política en el escenario más ostentoso disponible.

El Premio Nobel de la Paz de 1979 fue la consagración laica de Agnes, el momento en que la figura religiosa se convirtió en figura moral universal reconocida por la institución que el mundo secular más respeta como árbitro de la virtud pública. Antes del Nobel, Agnes era famosa entre los católicos y conocida entre quienes habían visto el documental de Muggeridge. Después del Nobel, Agnes era conocida en todos los lugares donde el nombre del premio tenía alcance, que era prácticamente todo el mundo alfabetizado.

El Nobel hizo por su imagen lo que ninguna cantidad de dinero donado a las relaciones públicas hubiera podido comprar: le dio la legitimidad de una institución secular, la única clase de legitimidad que los medios internacionales estaban dispuestos a reconocer sin reservas y sin el descuento que aplicaban a las declaraciones de origen religioso.

El discurso que Agnes pronunció en Oslo el 11 de diciembre de 1979, durante la ceremonia de recepción del premio, es el documento más importante de su vida pública en un sentido específico: es el momento en que desplegó su agenda ideológica más conservadora ante la audiencia más amplia y más influyente que había tenido nunca, y lo hizo

con la habilidad de quien sabe que el contexto le protege de cualquier cuestionamiento inmediato porque nadie en esa sala va a contradecir a quien acaba de recibir el Premio Nobel de la Paz en el momento de su discurso de aceptación.

La frase que sus críticos han citado más frecuentemente es la que pronunció sin preámbulo ni contextualización, con la naturalidad de quien enuncia una verdad que considera tan evidente que no requiere argumentación: "El mayor destructor de la paz hoy en día es el aborto." La declaración produjo en la sala el silencio que producen las afirmaciones que los presentes no esperaban y no saben cómo procesar en tiempo real.

El Comité Nobel, que había otorgado el premio con la expectativa de que Agnes hablara sobre la pobreza y la dignidad humana, recibió en cambio la agenda política de la Iglesia Católica sobre el control de la natalidad, formulada con la autoridad moral que el Nobel acababa de conferirle y en la tribuna que el Nobel le había proporcionado.

Agnes no se detuvo en el aborto. Extendió su argumento hacia los anticonceptivos, que describió como el inicio del proceso que llevaba al aborto, y hacia la familia natural como única estructura legítima de organización de la vida sexual humana, que describió con el vocabulario de la doctrina católica sin nombrarlo como tal.

El discurso completo, disponible en el archivo de la Fundación Nobel, es una exposición de la posición de la Iglesia Católica sobre la sexualidad, la reproducción y la familia que en cualquier otro contexto habría sido recibida como lo que era: la declaración ideológica de una institución religiosa con una agenda específica sobre las políticas públicas de salud reproductiva.

En el contexto del Nobel, fue recibida como la sabiduría de una santa.

La diferencia entre esas dos recepciones no estaba en el contenido del discurso, que era idéntico. Estaba en el marco que el Nobel había construido alrededor de la persona que lo pronunciaba, y que hacía que cualquier cosa que Agnes dijera en ese momento sonara como verdad universal en lugar de posición doctrinal particular.

Agnes entendía ese mecanismo con la precisión de quien lo ha construido conscientemente durante décadas, y lo utilizó en Oslo con una eficacia que sus colaboradoras más cercanas describieron después como el momento en que la agenda de la congregación alcanzó su mayor proyección pública.

Lo que esa agenda significaba para las mujeres más pobres de la India, que eran precisamente las que Agnes presentaba ante el mundo como las beneficiarias de su amor, es lo que el discurso de Oslo omitió con una completitud que solo puede ser deliberada.

Las mujeres pobres de Calcuta que llegaban a los hospicios de las Misioneras de la Caridad con embarazos no deseados no encontraban allí información sobre métodos anticonceptivos porque la congregación no los distribuía ni los recomendaba. No encontraban asistencia para interrumpir esos embarazos porque Agnes había declarado el aborto el mayor destructor de la paz. Lo que encontraban era la exhortación para aceptar lo que Dios les había dado, que en muchos casos era un cuerpo agotado por embarazos sucesivos, una economía doméstica que no podía sostener más hijos y la ausencia de cualquier alternativa institucional que les ofreciera algo diferente a la resignación.

El médico Aroup Chatterjee, que conocía desde adentro las realidades sanitarias de Calcuta en las décadas en que Agnes ejerció su influencia, documentó en su investigación la correlación entre la ausencia de servicios de planificación familiar en los barrios donde las Misioneras de la Caridad tenían presencia y las tasas de embarazos no deseados en esos mismos barrios.

La correlación no era prueba de causalidad directa porque los factores que determinan las tasas de embarazos en los barrios pobres de una ciudad son múltiples y complejos. Pero era suficientemente consistente como para que Chatterjee la señalara como un dato que la narrativa sobre el impacto de Agnes en la vida de los pobres de Calcuta no podía ignorar.

Lo que el Nobel tampoco mencionó, y que los medios que cubrieron la ceremonia tampoco mencionaron porque no era el momento ni el contexto para hacerlo, era la coincidencia entre el Premio Nobel de la Paz de 1979 y el estado de las cuentas de la congregación en ese mismo año. Agnes rechazó públicamente el banquete tradicional que el Comité Nobel organiza para los galardonados, declarando que el dinero que costaría esa celebración debería ir a los pobres.

El gesto fue cubierto con el entusiasmo que la prensa internacional reserva para los gestos que confirman la narrativa que ya tiene construida. La cantidad que costaba el banquete era de aproximadamente siete mil dólares. Las donaciones que llegaron a las Misioneras de la Caridad en los días siguientes al anuncio del Nobel, impulsadas por la cobertura mediática de la ceremonia, superaron varios millones de dólares.

Agnes había rechazado siete mil dólares para recibir varios millones. Era una inversión con un retorno que cualquier analista financiero habría calificado de extraordinaria, y era también un gesto de una autenticidad que nadie en condiciones de verificarlo podía cuestionar, porque rechazar el banquete era genuinamente renunciar a algo que otros galardonados habían aceptado y que Agnes habría podido aceptar sin que nadie lo considerara inapropiado.

La autenticidad del gesto y su eficacia financiera no se excluyen mutuamente. Esa coexistencia es una de las características más difíciles de manejar del personaje de Agnes para cualquier análisis que no quiera caer ni en la hagiografía ni en la demonización: que muchas de las cosas que hizo eran simultáneamente genuinas en su motivación y estratégicas en su efecto, y que intentar separar lo genuino de lo estratégico en cada acto específico es una empresa que los documentos disponibles no permiten completar con la certeza que la separación requeriría.

El Nobel convirtió a Agnes en algo que ningún documental televisivo, ningún artículo de *Time* y ningún número de visitas de presidentes y papas habría podido convertirla: en una figura que trascendía las categorías habituales de clasificación. No era solo una santa católica: era una figura moral universal reconocida por la institución laica más prestigiosa del mundo occidental. No era solo una religiosa con un hospicio en Calcuta: era la Madre Teresa de Calcuta, nombre que a partir de 1979 el mundo pronunciaría con el artículo determinado y el título de parentesco como si fueran parte del nombre propio, como si Agnes Gonxha Bojaxhiu hubiera sido siempre y solo eso y nunca hubiera sido la niña de Skopje que abordó un barco en 1928 calculando la geografía de lo posible.

La geografía de lo posible, en diciembre de 1979, se había expandido hasta abarcar el mundo entero.

Agnes lo sabía. Y el mundo, mirándola en el estrado dorado del Ayuntamiento de Oslo con el sari blanco y las sandalias, no lo sabía todavía del todo.

CAPÍTULO 10

Avión privado a California

Clínica Mayo / Hospital Gemelli / Calcuta, 1990-1997

El corazón de Agnes Gonxha Bojaxhiu comenzó a fallar con la regularidad clínica de los corazones que han trabajado durante ochenta años bajo la presión acumulada de un estilo de vida que combinaba el estrés continuo de gobernar una institución global con las privaciones físicas que la doctrina prescribía y que Agnes cumplía con la misma consistencia que exigía a sus monjas, aunque con las excepciones que veremos en este capítulo y que resultan ser las más reveladoras de todo el inventario de sus contradicciones.

Los problemas cardíacos de Agnes comenzaron a hacerse clínicamente serios en los primeros años de la década de los noventa. Había tenido episodios anteriores: una neumonía en 1983 que requirió hospitalización, un infarto en 1989 que sus colaboradoras describieron

como leve pero que los registros médicos de la institución donde fue atendida clasificaron con más seriedad.

Pero fue a partir de 1990 cuando el deterioro se volvió consistente y cuando las decisiones sobre dónde y cómo tratar ese deterioro comenzaron a revelar la distancia entre la doctrina que Agnes predicaba y la práctica que Agnes seguía cuando su propio cuerpo era el que estaba en cuestión.

La Clínica Mayo de Rochester, Minnesota, es una de las instituciones médicas más avanzadas tecnológicamente del mundo, con un equipo de especialistas, un instrumental diagnóstico y unos protocolos de tratamiento que representan la vanguardia de la medicina occidental en su versión más costosa y más efectiva.

Es también, por definición, exactamente lo contrario de lo que Agnes había construido en Nirmal Hriday: un lugar donde el diagnóstico es sistemático, donde los analgésicos se administran según las necesidades del paciente y no según la doctrina del sufrimiento purificador, donde las agujas se esterilizan con la precisión que la prevención de infecciones cruzadas requiere, donde cada procedimiento está respaldado por la evidencia científica que Agnes había declarado irrelevante para los moribundos de Calcuta.

Agnes fue atendida en la Clínica Mayo. Fue atendida también en el Hospital Gemelli de Roma, el mismo hospital donde Juan Pablo II era tratado en sus crisis de salud y que era, en términos de equipamiento y personal especializado, el equivalente romano de la Clínica Mayo en términos de representar la medicina occidental en su versión más avanzada y menos compatible con la doctrina del dolor como sacramento.

La contradicción era tan visible y tan directa que incluso los medios que habían cubierto a Agnes durante décadas con el vocabulario del asombro reverencial no pudieron ignorarla completamente cuando comenzó a hacerse pública. La mujer que había declarado que el sufrimiento acercaba a los hombres a Dios buscaba activamente la manera de evitar su propio sufrimiento con todos los recursos que la medicina occidental ponía a disposición de quien podía pagarlos.

La mujer que había negado analgésicos a los moribundos de sus hospicios porque interferían con la experiencia espiritual del dolor recibía en el Gemelli los analgésicos más avanzados que la farmacología de los años noventa tenía disponibles. La mujer que había permitido que las agujas de sus hospicios se lavaran en agua del grifo era atendida en instalaciones donde los protocolos de esterilización eran de una minuciosidad que cualquier inspector sanitario habría calificado de ejemplar.

La defensa que los portavoces de las Misioneras de la Caridad ofrecieron cuando la contradicción fue señalada por los periodistas que se

atreveron a señalarla fue de una consistencia que merece ser registrada porque revela la arquitectura argumentativa que la congregación había desarrollado para gestionar las críticas sin responderlas sustancialmente.

La defensa era esta: Agnes necesitaba estar sana para poder servir a los pobres, y para estar sana necesitaba la mejor atención médica disponible. La lógica era impecable dentro de su propio sistema: el cuerpo de Agnes era un instrumento de Dios que debía ser mantenido en condiciones operativas para cumplir su misión, y ese mantenimiento justificaba el uso de los recursos que ese mantenimiento requería. El cuerpo de los moribundos de Nirmal Hriday no era un instrumento de ninguna misión que requiriera ser mantenido: era el escenario donde la misión se realizaba, y el dolor de ese escenario era parte de la realización, no un obstáculo a ella.

La distinción era coherente. Era también la clase de distinción que solo resulta coherente desde adentro del sistema que la produce, y que desde afuera de ese sistema suena como lo que es: una justificación para aplicar un estándar diferente al cuerpo propio que al cuerpo ajeno, sin que esa diferencia de estándares pueda ser explicada por ningún principio que no sea la preferencia de quien la aplica por su propio bienestar sobre el del otro.

El doctor Vincenzo Bilotta, uno de los cardiólogos que atendió a Agnes en el Hospital Gemelli durante sus últimas hospitalizaciones, describió en entrevistas posteriores a su muerte a una paciente que era perfectamente consciente de su condición médica, que hacía preguntas precisas sobre los procedimientos que se le proponían, que entendía la diferencia entre distintos tipos de medicamentos y quería saber exactamente qué le estaban administrando y cuáles eran las alternativas disponibles.

No era la imagen de la mujer que se entregaba pasivamente al sufrimiento como regalo de Dios. Era la imagen de una paciente informada y exigente que quería tomar decisiones sobre su propio tratamiento con el máximo de información disponible.

Esa imagen no llegó a los medios con la misma amplitud que llegaban las fotografías del sari blanco en las calles de Calcuta. No llegó porque la información sobre el estado de salud de Agnes era gestionada cuidadosamente por la congregación, que decidía qué revelar y cuándo revelarlo con la misma habilidad con que había gestionado todas las demás dimensiones de la imagen pública de su fundadora.

Lo que sí llegó a los medios, porque era imposible ocultarlo completamente, era la información de que Agnes había sido hospitalizada en instalaciones de primer nivel en Europa y en Estados Unidos, información que sus portavoces contextualizaban con el

argumento de la misión que necesitaba ser preservada y que la mayoría de los medios aceptaba sin examinar demasiado.

En 1991, Agnes fue hospitalizada en Tijuana, México, donde una reunión de la congregación la había llevado, con una insuficiencia cardíaca que requirió tratamiento de urgencia. Fue trasladada a una clínica privada donde recibió los cuidados que su condición requería y que no eran los cuidados que sus hospicios ofrecían a sus pacientes.

Cuando se recuperó y fue dada de alta, los medios mexicanos que cubrieron el episodio lo presentaron como una prueba de la fortaleza de Agnes, que había superado una crisis médica seria para continuar su misión. La ironía de que esa fortaleza dependiera de exactamente el tipo de atención médica que Agnes negaba a otros no fue señalada en ninguna de esas coberturas.

En 1993 fue hospitalizada de nuevo, esta vez en Roma, con fracturas costales producidas por una caída. En 1996 sufrió otro infarto y fue atendida de urgencia en Calcuta antes de ser trasladada a una clínica privada en la ciudad. En cada uno de esos episodios, la congregación gestionó la información con la eficiencia que había perfeccionado a lo largo de décadas: comunicaba lo suficiente para que los rumores no circularan sin control, y no comunicaba lo suficiente para que la comparación con las condiciones de los hospicios fuera obvia para quien no estuviera buscando hacerla activamente.

Lo que el historial médico de Agnes revela, cuando se lo lee en su conjunto y en relación con lo que ella predicaba sobre el cuerpo, el dolor y la medicina, es una persona que aplicaba a su propia vida el pragmatismo que negaba a los demás. Ese pragmatismo no era hipocresía en el sentido de que Agnes mintiera conscientemente sobre sus convicciones: es posible, y las cartas a sus confesores sugieren que era el caso, que Agnes genuinamente creyera en la doctrina del sufrimiento purificador para los moribundos de sus hospicios mientras simultáneamente buscaba evitar ese sufrimiento en su propio cuerpo con toda la eficacia médica disponible.

Las personas son perfectamente capaces de sostener simultáneamente sistemas de valores que se aplican de manera diferente a sí mismas y a los demás, y esa capacidad no requiere consciencia del conflicto para funcionar.

Lo que sí requiere, para ser nombrada correctamente, es que quien la analiza use el nombre que le corresponde y no el que la hagiografía ha preferido darle. El nombre que la hagiografía usa es "las limitaciones humanas de una mujer santa". El nombre que el análisis honesto usa es "el estándar doble": una norma para los ricos en cuerpo propio y otra para los pobres en cuerpo ajeno, sostenida durante décadas con la coherencia que solo es posible cuando el sistema de valores que la

produce es suficientemente hermético para no dejar entrar la pregunta que lo desmoronaría.

La pregunta es simple. Es la pregunta que ninguno de los médicos que atendieron a Agnes en la Clínica Mayo o en el Hospital Gemelli registró haber formulado en voz alta, aunque es imposible que no la hayan pensado: ¿por qué lo que es bueno para usted no es bueno para los que usted dice servir?

Agnes nunca respondió esa pregunta porque nadie se la hizo con esa claridad en un contexto en que la respuesta pudiera tener consecuencias. Y la hagiografía nunca la formuló porque la hagiografía no hace preguntas que no quiere responder.

Este libro sí la formula. Y deja la respuesta donde siempre ha estado: en el contraste entre el avión privado a California y las camas de lona de Nirmal Hriday, que son dos hechos del mismo sistema y que ese sistema nunca reconoció como contradicción porque para que una contradicción exista alguien tiene que mirarla y llamarla por su nombre.

CAPÍTULO 11

La noche oscura de una atea

India / Roma, 1948-1997

En 2007, diez años después de la muerte de Agnes Gonxha Bojaxhiu y dos años después de su beatificación por Juan Pablo II, el sacerdote Brian Kolodiejchuk publicó una compilación de las cartas privadas que Agnes había escrito a sus confesores y directores espirituales a lo largo de casi cincuenta años. El libro se llamó *Come Be My Light* y fue presentado por su editor y por la congregación como un documento que mostraba la profundidad de la vida interior de la santa, la intensidad de su fe y la autenticidad de su entrega.

Kolodiejchuk era el postulador de la causa de canonización de Agnes, es decir, el sacerdote a cargo de construir el expediente que el Vaticano examinaría para decidir su elevación a los altares. Las cartas fueron publicadas con esa intención: enriquecer el retrato de la santa con la textura de su vida interior.

Lo que las cartas revelaron fue algo que Kolodiejchuk no había anticipado con suficiente claridad, o que había anticipado y había calculado que podría ser gestionado dentro de la narrativa de la santidad sin que produjera el efecto que produjo: que Agnes Gonxha Bojaxhiu había pasado los últimos cincuenta años de su vida en un estado de oscuridad espiritual tan completo y tan doloroso que sus propias palabras para describirlo eran las palabras de alguien que ha perdido la fe y no sabe cómo recuperarla, o que sospecha que nunca la tuvo de la manera en que debería haberla tenido.

Las cartas comenzaron a escribirse en 1948, el mismo año en que Agnes abandonó St. Mary's para ir a las calles de Calcuta. Esa coincidencia cronológica es uno de los datos más perturbadores del conjunto: la oscuridad comenzó exactamente al iniciar la obra pública, como si el acto de construir la institución que se presentaría al mundo como evidencia de la fe hubiera coincidido con la desaparición de esa fe en el interior de quien la construía.

Agnes escribió a su director espiritual, el padre Celeste Van Exem, que desde que había abandonado el convento sentía la ausencia de Dios con una intensidad que no podía describir sin las palabras de la desesperación: la oración le producía silencio, no presencia. El trabajo con los moribundos le producía agotamiento, no consuelo. El amor que predicaba como el motor de todo lo que hacía era, en su experiencia interior, un concepto que entendía intelectualmente pero que no sentía de ninguna manera que pudiera llamar genuina.

La expresión que Agnes usó repetidamente en sus cartas para describir ese estado fue "la noche oscura del alma", que tomó de san Juan de la Cruz, el místico español del siglo XVI que la había acuñado para describir el período de aridez espiritual que algunos contemplativos experimentan como parte del camino hacia la unión con Dios.

En la tradición mística católica, la noche oscura del alma es una etapa transitoria, dolorosa pero necesaria, que termina en la iluminación que sigue a la oscuridad. Lo que Agnes vivió no era eso. Lo que Agnes vivió era una noche oscura que duró cincuenta años, que no terminó en ninguna iluminación documentable y que sus propias cartas describen no como una etapa de tránsito sino como el estado permanente de su vida interior.

"El cielo no significa nada para mí", escribió Agnes en una carta a su director espiritual que Kolodiejchuk reproduce en el libro. "Parece un lugar vacío." En otra carta, del mismo período: "Tengo tanta oscuridad dentro de mí que no puedo decirte cuánto." En una tercera: "Si alguna vez llego a ser santa, seré una santa de la oscuridad. Estaré ausente del cielo, para encender la luz de los que están en la oscuridad de la tierra."

La frase tiene la calidad de la literatura mística: es una formulación que dentro de la tradición de la espiritualidad católica puede ser leída como una forma de ofrenda, el ofrecimiento de la propia ausencia del consuelo para que otros lo tengan. Leída fuera de ese marco, suena como lo que también es: el testimonio de alguien que no cree que el cielo exista y que está describiendo esa incredulidad con el único vocabulario disponible en su sistema de valores.

La reacción de los medios internacionales cuando el libro de Kolodiejchuk fue publicado en 2007 fue el episodio mediático más interesante de toda la historia pública de Agnes, porque por primera vez un documento de origen interno a la congregación contradecía de

manera directa y verificable la imagen que la hagiografía había construido durante décadas.

La revista *Time* publicó un artículo con el título "La crisis de fe de la Madre Teresa" que fue ampliamente leído y discutido. Los medios seculares encontraron en las cartas la historia que habían esperado sin saber que esperaban: que la mujer más famosa del siglo XX por su fe no tenía fe, o al menos no tenía la clase de fe que ella misma describía como la condición de todo lo que hacía.

La respuesta de Kolodiejchuk y de la congregación a esa lectura secular fue articular una interpretación alternativa que es teológicamente legítima aunque resulte insatisfactoria para quien no comparte el marco teológico: que la oscuridad que Agnes describía no era ausencia de fe sino una forma elevada de fe, la fe de quien persiste en el amor y en el servicio sin la recompensa del consuelo espiritual, la fe que se ejerce en el silencio de Dios antes que en su presencia audible.

Esa interpretación existe en la tradición mística y no es una invención ad hoc para resolver la incomodidad que las cartas producen: es una posición teológica real que pensadores católicos serios habían elaborado mucho antes de que las cartas de Agnes fueran publicadas.

Pero la interpretación teológica no resuelve la cuestión que este libro considera relevante, que no es si Agnes tenía fe en el sentido que los teólogos definen ese concepto sino qué implicaciones tiene para la comprensión de su obra el hecho de que ella misma describiera durante cincuenta años una experiencia interior radicalmente diferente a la que presentaba en público.

La Agnes pública hablaba de Dios con la certeza de quien lo ha encontrado y sigue encontrándolo en cada moribundo que sostiene y en cada niño hambriento que alimenta. La Agnes privada de las cartas hablaba de Dios con la angustia de quien lo busca y no lo encuentra, de quien ha construido toda su vida sobre la base de una presencia que no siente y que sospecha que no existe.

Esa distancia entre la Agnes pública y la Agnes privada no es una acusación de hipocresía en el sentido vulgar del término. Es algo más complejo y más perturbador: el retrato de una persona que ha construido una identidad pública sobre la base de una convicción que su vida interior contradice, y que ha mantenido esa identidad pública durante cincuenta años con una consistencia que ninguna crisis interior, por profunda que fuera, consiguió romper.

Lo que esa capacidad de mantener la performance pública independientemente del estado interior revela sobre Agnes es lo que los psicólogos que han analizado el caso desde la publicación de las cartas han descrito con vocabularios distintos pero convergentes.

El historiador de las religiones Mark Massa, de la Universidad de Fordham, señaló que la disociación entre la vida interior y la exterior de

Agnes era de una magnitud que en cualquier persona ordinaria habría constituido una crisis de identidad devastadora, y que el hecho de que Agnes la mantuviera sin que esa crisis se expresara en el colapso de la institución que gobernaba decía algo sobre la fuerza de voluntad extraordinaria que la sostenía, pero también sobre la naturaleza de esa institución: una institución que no requería que su fundadora creyera en lo que decía creer, sino solo que actuara como si creyera, y que estaba suficientemente bien estructurada para funcionar sobre esa base.

La última carta de Agnes a su director espiritual que Kolodiejchuk reproduce en el libro data de 1997, el año de su muerte. En ella Agnes escribía que seguía sin sentir a Dios, que la oscuridad continuaba, que rezaba porque rezar era lo que hacía y lo que siempre había hecho y no porque la oración produjera ninguna respuesta que pudiera reconocer como tal. Había construido la institución más reconocida de caridad del siglo XX, había recibido el Premio Nobel de la Paz, había sido recibida por presidentes y papas y por millones de personas que veían en ella la prueba de que Dios existía y amaba a los pobres.

Y seguía sin sentir a Dios.

La noche oscura no terminó. Duró desde 1948 hasta el 5 de septiembre de 1997, cuando el corazón de Agnes Gonxha Bojaxhiu se detuvo en Calcuta a los ochenta y siete años. Si en ese momento final experimentó lo que había buscado durante cincuenta años y que describía en sus cartas como el cielo que le parecía vacío, es una pregunta que ningún documento puede responder y que este libro no intenta responder.

Lo que los documentos sí pueden decir es esto: que Agnes construyó un imperio de fe sobre la base de una fe que no tenía, o que tenía de una manera que ella misma no reconocía como tal, y que esa construcción fue la obra de su vida en un sentido que va más allá de la metáfora. Construir algo real sobre una base que uno mismo percibe como ausente requiere una clase de voluntad que trasciende la ordinaria. Agnes la tenía. Y esa voluntad, más que cualquier fe en el sentido convencional del término, es lo que explica todo lo que construyó y todo el daño que ese edificio produjo en los cuerpos y en las almas de quienes entraron en él sin saber lo que había en sus cimientos.

CAPÍTULO 12

El último estertor en la penumbra

Calcuta, 5 de septiembre de 1997

Agnes Gonxha Bojaxhiu murió el 5 de septiembre de 1997 en Calcuta, doce días después de la muerte de Diana Spencer en el túnel del Alma en París.

La coincidencia cronológica no es un detalle menor. Diana murió el 31 de agosto en un accidente de tráfico que produjo una respuesta mediática

de una intensidad que los editores de los principales medios internacionales describieron después como el mayor fenómeno de cobertura colectiva de la historia del periodismo hasta ese momento: cientos de millones de personas siguiendo en tiempo real el desarrollo de los eventos, flores depositadas frente a los palacios reales de toda Europa, un duelo global que se expresó con una sinceridad que desconcertó a los analistas que habían construido sus modelos de comportamiento colectivo sobre premisas más racionales.

La muerte de Diana absorbió la atención que en condiciones normales habría correspondido a la muerte de Agnes, y ese desplazamiento fue interpretado por los círculos más cercanos a las Misioneras de la Caridad como una injusticia que el tiempo corregiría, y que efectivamente corrigió, aunque no de la manera que esos círculos habrían elegido.

Agnes y Diana habían tenido una relación pública de mutua utilidad que sus respectivos equipos de comunicación administraban con la habilidad de quienes saben que las fotografías de las dos juntas producen un efecto que ninguna de las dos podría producir sola. Diana buscaba en la asociación con Agnes la credibilidad de la santidad, la legitimación de sus obras de caridad por parte de la figura que el mundo reconocía como el estándar de esa actividad. Agnes buscaba en la asociación con Diana la amplificación mediática que la princesa más fotografiada del mundo garantizaba a cualquier causa que se identificara con ella.

Las fotografías de las dos juntas circularon en los años noventa con la frecuencia que ese interés mutuo producía, y los comentaristas que las analizaron encontraron en ellas una comodidad visual que venía de la complementariedad de las imágenes: la princesa glamorosa y la santa austera, la riqueza y la pobreza, el mundo que tiene todo y el mundo que renuncia a todo, coexistiendo en el encuadre de una fotografía que parecía resolver la contradicción en lugar de señalarla.

La muerte de Agnes fue anunciada por las Misioneras de la Caridad el 5 de septiembre de 1997. Había muerto de insuficiencia cardíaca en la casa madre de la congregación en Calcuta, donde había pasado sus últimas semanas después de la hospitalización más reciente. Tenía ochenta y siete años. Su cuerpo fue velado en la iglesia de San Tomás de Calcuta, donde miles de personas hicieron cola durante días para verla por última vez.

El gobierno de la India, que en el momento de su muerte era dirigido por I. K. Gujral, le concedió los honores de un funeral de Estado: el cuerpo fue transportado en el mismo carruaje de artillería que había llevado los restos de Mahatma Gandhi y de Jawaharlal Nehru, los dos padres fundadores de la nación india, equiparación simbólica que dijo más sobre el lugar que Agnes ocupaba en la conciencia pública india que cualquier declaración oficial podría haber dicho.

La decisión del gobierno indio de otorgar un funeral de Estado a una ciudadana albanesa naturalizada india que había llegado al país como misionera de una institución religiosa extranjera y que había administrado durante cincuenta años un hospicio en un antiguo pabellón del templo de Kali requería una explicación que las autoridades indias no ofrecieron explícitamente pero que era legible para quien conocía la política religiosa de la India de los años noventa.

Agnes se había convertido, para el momento de su muerte, en un activo simbólico que traspasaba las categorías religiosas y políticas que normalmente dividían la opinión pública india: era respetada por los hindúes porque había vivido entre los más pobres de Calcuta durante décadas, era venerada por los católicos porque era la representante más visible de su fe en el subcontinente, y era reconocida por los laicos porque el Premio Nobel y la cobertura internacional la habían colocado en una categoría que trascendía lo confesional.

Que las Misionarias de la Caridad hubieran bautizado clandestinamente a moribundos hindúes durante décadas no había sido suficientemente procesado por la opinión pública india como para que produjera el efecto que habría producido si hubiera sido ampliamente conocido.

Lo que sí era conocido en los círculos médicos y de salud pública de Calcuta, y que la muerte de Agnes hizo visible aunque brevemente antes de que la oleada de tributos lo cubriera de nuevo, era la relación que la obra de las Misioneras de la Caridad había tenido con el desarrollo de la medicina pública en Bengala.

Médicos y funcionarios de salud que habían trabajado en la ciudad durante las décadas en que Agnes operó expresaron, en los días inmediatamente posteriores a su muerte y en algunas entrevistas que los medios locales recogieron sin la misma amplitud que recogieron los tributos internacionales, un alivio cuidadosamente formulado que era en sí mismo una forma de crítica. El alivio era que la influencia de las Misioneras de la Caridad sobre la percepción pública de la pobreza y de la atención médica a los más pobres podría ahora ser sometida a un examen que la presencia viva de Agnes hacía políticamente costoso.

El argumento de esos médicos, reconstruido de los testimonios disponibles, era que la obra de Agnes había funcionado durante décadas como un sustituto simbólico de las políticas públicas de salud que Bengala necesitaba: que la imagen de las monjas de sari blanco recogiendo moribundos de las calles había permitido que los gobiernos sucesivos de Bengala Occidental se sintieran menos urgidos a desarrollar un sistema de salud pública que tratara las causas de esa miseria en lugar de administrar sus síntomas finales.

Que Nirmal Hriday, con toda su visibilidad internacional, había absorbido la atención y la compasión que habrían podido ir dirigidas hacia la demanda de servicios médicos accesibles, planificación familiar,

saneamiento básico, que eran las intervenciones que la evidencia epidemiológica identificaba como las más eficaces para reducir la mortalidad y el sufrimiento en los barrios pobres de Calcuta.

Esta crítica no era nueva en 1997 y no fue suficientemente amplificadas después de la muerte de Agnes para producir ningún cambio en la narrativa global sobre su legado. Pero existe en los registros, y este libro la consigna porque la historia de Agnes Gonxha Bojaxhiu no está completa sin el punto de vista de quienes trabajaron en el mismo terreno con herramientas diferentes y resultados diferentes, y que la muerte de la figura que dominaba ese terreno permitió, brevemente, articular.

El cuerpo de Agnes fue enterrado en la casa madre de las Misioneras de la Caridad en Calcuta, en una tumba que se convirtió inmediatamente en lugar de peregrinación. Las flores que llegaron en los primeros días después del entierro cubrieron la tumba y los jardines que la rodeaban con una densidad que los jardineros de la congregación describieron como impracticable. Los peregrinos llegaron de todas partes de la India y de muchos otros países, con la mezcla de devoción y turismo religioso que caracteriza a los lugares que la muerte convierte en sagrados de manera instantánea.

La maquinaria vaticana que se puso en marcha para la beatificación de Agnes comenzó a funcionar antes de que la tierra sobre su tumba se hubiera asentado. El cardenal Ángel Sodano, secretario de Estado del Vaticano, anunció públicamente en los días siguientes a la muerte de Agnes que Juan Pablo II había decidido abrir su causa de canonización con la mayor urgencia posible.

La norma canónica establecía un período de espera de cinco años después de la muerte antes de que pudiera abrirse formalmente el proceso, período que existía precisamente para permitir que la memoria del candidato fuera examinada con la distancia que el tiempo proporciona y que los afectos inmediatos no permiten. Juan Pablo II concedió una dispensa especial de ese período para Agnes, como había concedido una dispensa similar para acelerar su propio proceso de beatificación cuando este se inició después de su propia muerte.

La rapidez del anuncio y la naturaleza de la dispensa revelaban algo sobre los motivos que el siguiente capítulo examina con más detalle: que la beatificación de Agnes no era únicamente un acto de fe sino también un acto político, y que la urgencia de ese acto político era suficientemente grande como para que el Vaticano prescindiera del período de reflexión que sus propias normas prescribían.

Agnes Gonxha Bojaxhiu fue velada, enterrada y procesada para la santidad con la eficiencia de quien tiene todos los pasos del proceso planificados desde antes de que el proceso comience. La institución que había construido durante cincuenta años demostró en los meses que

siguieron a su muerte que era perfectamente capaz de funcionar sin ella, lo cual era al mismo tiempo la prueba del éxito de su obra y la evidencia de que lo que había construido era algo más grande y más independiente de su persona de lo que la narrativa centrada en su figura individual había sugerido.

Lo que quedaba en Calcuta después de su muerte era lo mismo que había estado allí durante cincuenta años: los pobres, el calor, los hospicios sin equipamiento médico moderno, las monjas de sari blanco que recogían moribundos de las calles con la misma metodología que Agnes había instalado y que nadie había modificado porque nadie en posición de modificarla tenía los motivos ni la autoridad para hacerlo mientras Agnes vivía, y porque la inercia institucional que Agnes había construido era suficientemente poderosa para continuar después de su muerte sin que nadie tuviera que decidir conscientemente que continuaría.

El 5 de septiembre de 1997, a los ochenta y siete años, con el corazón agotado y la oscuridad interior intacta, Agnes Gonxha Bojaxhiu dejó de existir.

La Madre Teresa de Calcuta, en cambio, estaba apenas comenzando su segunda vida.

CAPÍTULO 13

El milagro prefabricado

Roma / India, 2002-2003

El proceso de canonización católico tiene una lógica interna que sus diseñadores históricos concibieron como un sistema de verificación: antes de que la Iglesia declare que alguien está en el cielo y puede ser invocado como intercesor por los fieles, ese alguien debe demostrar su santidad a través de una serie de pruebas que incluyen la revisión de su vida, de sus escritos y de su reputación, y la verificación de al menos dos milagros atribuidos a su intercesión después de su muerte.

Los milagros son el elemento más singular del proceso, el que más directamente distingue la canonización de cualquier otro tipo de reconocimiento institucional: son la prueba de que el candidato tiene acceso a un poder que trasciende las leyes naturales, y que ese acceso ha sido demostrado de manera que la Iglesia puede certificar.

El sistema tiene mecanismos de verificación. Existe una comisión médica vaticana, compuesta por médicos de diversas especialidades, que examina los casos propuestos como milagros y que debe concluir que la curación es inexplicable desde la perspectiva de la ciencia médica antes de que el caso pueda ser considerado por la comisión teológica que evalúa la dimensión sobrenatural. El sistema fue diseñado para ser riguroso.

En el caso de Agnes Gonxha Bojaxhiu, los mecanismos de verificación funcionaron de la manera que los mecanismos institucionales funcionan cuando la institución que los administra tiene un interés suficientemente poderoso en el resultado: con la apariencia del rigor y sin el rigor que la apariencia promete.

Juan Pablo II abrió formalmente la causa de beatificación de Agnes el 20 de diciembre de 2002, concediendo la dispensa del período de cinco años que sus propias normas prescribían.

Brian Kolodiejchuk, el sacerdote que después publicaría las cartas de Agnes en *Come Be My Light*, fue nombrado postulador de la causa, el cargo que en el proceso canónico corresponde al abogado que construye el expediente a favor del candidato. La velocidad del proceso fue sin precedentes para alguien que no había sido mártir: Juan Pablo II beatificó a Agnes el 19 de octubre de 2003, menos de seis años después de su muerte, en una ceremonia en la Plaza de San Pedro a la que asistieron más de trescientas mil personas.

Para la beatificación se requería un milagro verificado. El milagro que el Vaticano presentó como prueba de la intercesión de Agnes fue la curación de Monica Besra, una mujer india de treinta años de edad, residente en el distrito de Dinajpur en Bengala Occidental, que había sido diagnosticada con un tumor abdominal en 1998 y que en septiembre de 1998, según el relato oficial de las Misioneras de la Caridad, fue curada milagrosamente después de que las monjas colocaran sobre su abdomen un medallón de Agnes y rezaran durante la noche por su intercesión.

El relato de las Misioneras de la Caridad, presentado ante la comisión médica vaticana como la descripción de los hechos, era este: Monica Besra había llegado a la casa de las Misioneras de la Caridad en Patiram gravemente enferma, con un tumor abdominal que los médicos habían diagnosticado pero no podido curar.

Las monjas la habían cuidado, habían rezado con ella y habían colocado sobre su abdomen el medallón con la imagen de Agnes el 5 de septiembre de 1998, primer aniversario de la muerte de Agnes. A la mañana siguiente, el tumor había desaparecido. Monica Besra declaró que se había curado milagrosamente por la intercesión de Agnes.

Lo que los médicos del hospital estatal de Balurghat que habían tratado a Monica Besra dijeron fue diferente.

El doctor Ranjan Mustafi, que había atendido a Monica Besra en el hospital estatal, declaró públicamente que el tumor de Besra era un quiste tuberculoso, diagnosticado y tratado con la combinación estándar de fármacos antituberculosos que la medicina india administraba para esa condición.

El tratamiento había durado meses. El quiste había respondido al tratamiento con la lentitud que ese tipo de respuesta tiene en la

tuberculosis abdominal, que no desaparece de la noche a la mañana sino que se reduce gradualmente bajo el efecto de los medicamentos. La desaparición del quiste que Monica Besra y las Misioneras de la Caridad presentaban como milagro instantáneo era, en el registro médico del hospital, el resultado esperable del tratamiento que había sido administrado durante los meses anteriores.

El doctor Mustafi no fue el único. Otros médicos del mismo hospital que habían participado en el tratamiento de Besra firmaron declaraciones consistentes con la de Mustafi y las presentaron ante las autoridades civiles de Bengala Occidental. El gobierno del estado, gobernado en ese momento por el Frente de Izquierda, había tenido históricamente una relación tensa con la presencia de las Misioneras de la Caridad en Bengala y no tenía ningún interés político en validar la versión del Vaticano sobre la curación de Monica Besra.

Las declaraciones de los médicos fueron publicadas en la prensa india con suficiente prominencia para que fueran conocidas por cualquier periodista que cubriera la beatificación con la voluntad de examinar las fuentes disponibles.

El Vaticano no respondió a las declaraciones de los médicos con ningún contraargumento médico. La comisión médica vaticana, que había examinado el caso antes de declararlo inexplicable desde la perspectiva científica, no publicó su metodología ni sus conclusiones de manera que pudieran ser examinadas independientemente.

El portavoz del Vaticano, cuando fue preguntado por los periodistas sobre las declaraciones de los médicos indios, ofreció una respuesta que era teológicamente impecable y factualmente evasiva: que la Iglesia confiaba en el rigor del proceso que había seguido y que la fe no dependía de la resolución de disputas médicas.

El esposo de Monica Besra, Seiku Murmu, ofreció en una entrevista al periódico indio *The Statesman* publicada en octubre de 2003 una perspectiva que ninguna de las dos versiones oficiales del episodio había incluido: la suya propia.

Murmu dijo que su esposa había sido tratada con medicamentos durante meses antes de su curación, que los médicos del hospital habían hecho un trabajo importante en ese tratamiento y que atribuir la curación exclusivamente al medallón de Agnes le parecía una simplificación de lo que había ocurrido. Su esposa, dijo, creía en el milagro, y él respetaba esa creencia. Pero él no estaba seguro de que lo que había presenciado fuera lo que el Vaticano decía que era.

La declaración del esposo de la persona cuya curación era el fundamento del milagro vaticano no produjo ninguna modificación en el proceso de beatificación. Juan Pablo II beatificó a Agnes el 19 de octubre de 2003 según lo previsto.

El milagro fue declarado verificado. Monica Besra asistió a la ceremonia en Roma, donde fue presentada ante los trescientos mil asistentes como la prueba viviente de la intercesión de Agnes. Las fotografías de Monica Besra en la Plaza de San Pedro, con las manos juntas y la expresión de quien ha vivido algo que no puede describir con las palabras ordinarias, circularon en todos los medios que cubrieron la ceremonia.

Las declaraciones de los médicos del hospital de Balurghat no circularon con la misma amplitud. Estaban disponibles para quien las buscara, pero buscarlas requería ir más allá de las fuentes que la mayoría de los medios internacionales usaban para cubrir la beatificación, que eran principalmente las fuentes vaticanas y las declaraciones de los portavoces de las Misioneras de la Caridad.

El proceso de canonización que siguió a la beatificación requería un segundo milagro. El Vaticano presentó la curación de un ingeniero brasileño llamado Marcílio Haddad Andrino, que en 2008 había caído en coma después de una infección bacteriana en el cerebro. Su esposa había rezado a Agnes durante el período en que Andrino estaba en coma.

Andrino se recuperó. Los médicos que lo habían tratado en el Hospital Albert Einstein de São Paulo, uno de los centros médicos más avanzados de América Latina, no declararon la curación inexplicable: dijeron que habían administrado el tratamiento correcto y que el paciente había respondido. El Vaticano declaró el caso un milagro verificado.

El patrón que emerge de los dos milagros presentados para la beatificación y la canonización de Agnes es el mismo: en ambos casos existía un tratamiento médico administrado paralelamente a la oración, en ambos casos los médicos que administraron ese tratamiento señalaron que la curación era consistente con los resultados esperables del mismo, y en ambos casos el Vaticano declaró la curación milagrosa sin refutar médicamente las objeciones de los profesionales que habían atendido a los pacientes.

El proceso de canonización no es un proceso científico y no pretende serlo: es un proceso teológico que usa la ciencia como uno de sus instrumentos pero que opera con criterios que la ciencia no reconoce como suyos. Esa distinción es legítima y este libro la respeta. Lo que este libro no respeta es la presentación del proceso como si fuera científicamente riguroso cuando los médicos que podrían haberlo verificado señalaron sistemáticamente que sus conclusiones no coincidían con las del Vaticano y fueron sistemáticamente ignorados.

La diferencia entre un proceso que es teológico y honesto sobre serlo y un proceso que es teológico y pretende ser científico cuando le conviene es la diferencia entre la fe y la manipulación. Y la historia de los milagros de Agnes Gonxha Bojaxhiu, leída con los documentos disponibles, pertenece más a la segunda categoría que a la primera.

El medallón sobre el abdomen de Monica Besra brilló en todas las fotografías. Las historias clínicas del hospital de Balurghat permanecieron en los archivos donde los archivos guardan lo que nadie quiere leer.

CAPÍTULO 14

El escudo del Vaticano

Roma, 4 de septiembre de 2016

El Papa Francisco proclamó a Agnes Gonxha Bojaxhiu Santa Teresa de Calcuta el 4 de septiembre de 2016 en la Plaza de San Pedro, ante una multitud estimada en ciento veinte mil personas presentes en el espacio y otros millones que seguían la ceremonia en las pantallas instaladas en las calles adyacentes y en los hogares donde las cadenas de televisión internacionales transmitían el evento en directo con la cobertura que reservan para los acontecimientos que consideran históricos.

Era un domingo de septiembre en Roma, con el calor que esa ciudad todavía conserva en ese mes y con la organización logística que el Vaticano ha perfeccionado a lo largo de dos milenios de ceremonias masivas: los accesos controlados, las pantallas gigantes, el sonido que llega a cada rincón de la plaza con la claridad técnica que los sistemas modernos permiten, la coreografía del ritual que guía a la multitud a través de los momentos de silencio y de los momentos de respuesta colectiva con la precisión de quien ha repetido esa coreografía tantas veces que ya no necesita ensayarla.

La fórmula de la canonización es breve y precisa en su latín litúrgico, y Francisco la pronunció con la solemnidad que el momento requería. Agnes Gonxha Bojaxhiu quedó inscrita en el Catálogo de los Santos de la Iglesia Católica. La plaza aplaudió. Los medios transmitieron. Las campanas de San Pedro repicaron con el peso de dos mil años de práctica en producir el sonido exacto que una institución produce cuando ha tomado una decisión que quiere que el mundo escuche.

Para entender por qué ese momento ocurrió en ese año específico, en ese pontificado específico, con esa urgencia específica que el Vaticano no articuló en voz alta pero que era perfectamente legible para quien conociera el contexto institucional en que la decisión fue tomada, es necesario detenerse en ese contexto con la atención que merece, porque el contexto de la canonización de Agnes en 2016 es tan revelador sobre la naturaleza del acto como el acto mismo.

El Vaticano en 2016 era una institución que administraba simultáneamente varias crisis de credibilidad de una gravedad sin precedente reciente. La primera y más antigua era la crisis financiera.

El escándalo Vatileaks, que comenzó en 2012 cuando documentos internos del Vaticano fueron filtrados a la prensa italiana por Paolo

Gabriele, el mayordomo personal de Benedicto XVI, había revelado al mundo detalles sobre el funcionamiento interno de la curia romana que la institución habría preferido mantener en los archivos donde los archivos guardan lo que no conviene que circule: corrupción en la adjudicación de contratos, luchas de poder entre facciones de la curia, mala gestión financiera que en cualquier empresa privada habría resultado en demandas y en renuncias forzadas.

El proceso judicial que siguió al escándalo no reparó el daño sino que lo profundizó al hacer públicos, en el contexto del tribunal, detalles adicionales que los documentos filtrados no habían incluido.

El Instituto para las Obras de Religión, el banco vaticano que había administrado las cuentas de las Misioneras de la Caridad durante décadas, estaba en 2016 bajo investigación por las autoridades italianas y europeas por presunta participación en operaciones de lavado de dinero y por la opacidad de sus operaciones financieras, que no cumplían con los estándares de transparencia que la regulación bancaria europea había establecido como requisito para operar en el espacio financiero del continente.

Las reformas que Francisco había iniciado desde su elección en 2013 estaban en curso pero producían resistencias internas que hacían su resultado incierto, y la percepción pública del banco vaticano como una institución que operaba por encima de las normas que se aplicaban a los demás bancos era difícilmente reversible en el corto plazo con ningún instrumento de comunicación convencional.

La segunda crisis era la de la credibilidad institucional producida por la renuncia de Benedicto XVI en febrero de 2013. Que un papa renunciara era algo que no había ocurrido desde Celestino V en 1294, y que la institución había presentado históricamente como una imposibilidad práctica más que como una prohibición formal: el papa era papa hasta su muerte porque el papado era una responsabilidad de la que Dios no relevaba a quien se la había otorgado.

La renuncia de Benedicto rompió ese marco narrativo de manera que ninguna explicación oficial pudo reparar completamente, y produjo la inestabilidad simbólica de tener dos hombres vivos al mismo tiempo que habían ocupado el mismo cargo, uno activo y uno emérito, con las preguntas sobre la autoridad y la continuidad que esa situación inevitablemente generaba.

Pero la tercera crisis, la más profunda y la más difícil de gestionar con ningún instrumento que la institución tuviera disponible, era la de los abusos sexuales. Lo que había comenzado en los años noventa con las investigaciones del periódico *The Boston Globe* sobre los abusos en la arquidiócesis de Boston —investigaciones que la película *Spotlight* llevaría al gran público en 2015, el año anterior a la canonización de Agnes— se había convertido para 2016 en una crisis global de

proporciones que superaban la capacidad de cualquier gestión de comunicación para contener sus consecuencias.

En Estados Unidos, los acuerdos económicos entre diócesis y víctimas habían superado los tres mil millones de dólares acumulados desde los años noventa. En Irlanda, la Comisión de Investigación sobre el Abuso Infantil había documentado décadas de abusos sistemáticos en instituciones religiosas gestionadas por la Iglesia y el encubrimiento institucional de esos abusos con una minuciosidad que hizo que el informe de 2009 fuera recibido en el país como un documento fundacional de una nueva relación entre la sociedad irlandesa y la institución que había dominado su vida cultural durante siglos.

En Australia, la Comisión Real sobre Respuestas Institucionales al Abuso Sexual Infantil, establecida en 2013, estaba en pleno funcionamiento en 2016 y produciendo testimonios que llegaban a los medios con la regularidad y la devastación de los procedimientos judiciales que no tienen fecha de terminación prevista. En Chile, en Argentina, en Alemania, en Bélgica, los patrones eran los mismos con variaciones locales menores: sacerdotes que habían abusado, jerarquías que habían encubierto, instituciones que habían priorizado su propia reputación sobre la protección de las víctimas.

El daño a la credibilidad de la Iglesia Católica ante la opinión pública secular, especialmente en los países de tradición católica de Europa occidental y América del Norte donde la erosión de la confianza institucional era más medible, no tenía precedente en la historia reciente de la institución. Las encuestas de práctica religiosa en países como Irlanda, que había tenido tasas de asistencia a misa entre las más altas de Europa occidental apenas cuatro décadas antes, mostraban caídas que los sociólogos de la religión describían con el vocabulario del colapso estructural. En ese contexto, ningún discurso sobre la renovación institucional, ningún gesto de apertura hacia los márgenes que Francisco multiplicaba con la habilidad comunicativa que lo caracterizaba, podía por sí solo reconstituir la confianza que los escándalos habían destruido.

Lo que podía hacer algo que ningún discurso podía hacer era una imagen. Y la imagen más eficaz disponible en el inventario simbólico de la Iglesia Católica en 2016 era la de Agnes Gonxha Bojaxhiu.

El análisis de por qué Agnes funcionaba como escudo reputacional para la institución requiere entender qué propiedades tiene un buen escudo. Un buen escudo no es simplemente algo limpio: es algo que es reconocido como limpio por la audiencia a la que va dirigido, incluyendo las audiencias que no comparten los valores de quien lo usa.

Agnes era reconocida como limpia —en el sentido de moralmente irreproachable en lo visible— por audiencias que no eran católicas, que no eran creyentes, que tenían una disposición crítica hacia la Iglesia

Católica por razones que incluían los escándalos de abusos. La imagen del sari blanco y la sonrisa serena y la anciana sosteniendo manos de moribundos había sido instalada en la conciencia global durante décadas con una eficacia que trascendía la identidad confesional de Agnes.

Declarar santa a esa figura en el momento de mayor crisis reputacional de la institución era una operación que comunicaba varias cosas simultáneamente a audiencias diferentes. A los católicos devotos, les confirmaba que la Iglesia seguía siendo capaz de producir la santidad que su doctrina prometía. A los críticos seculares, les recordaba que la institución que producía los escándalos era también la institución que había producido a la mujer del sari blanco.

A los indecisos, les ofrecía una imagen que podía competir en la conciencia pública con las imágenes de los juicios y los testimonios de las víctimas. Y a los medios internacionales, les daba un evento que podían cubrir con el vocabulario de la admiración en lugar del vocabulario de la condena, que era el vocabulario que habían estado usando con una frecuencia creciente cuando se trataba del Vaticano.

Francisco, cuyo pontificado había estado marcado por una retórica de renovación y por gestos de apertura hacia los márgenes de la sociedad y de la Iglesia, tenía razones propias para querer la canonización de Agnes que se sumaban a las institucionales.

Su insistencia en la Iglesia de los pobres, en el servicio a los descartados del sistema económico global, en la opción preferencial por los más vulnerables que la teología de la liberación había elaborado y que él adoptaba con el pragmatismo del pastor antes que con el rigor del teólogo, encontraba en Agnes un precedente que su pontificado podía usar como evidencia de continuidad histórica. La Iglesia que él quería construir tenía en Agnes un modelo que el mundo ya había aceptado. Canonizarla era apropiarse de ese modelo para el proyecto de reforma que él lideraba.

La ironía de esa apropiación era considerable para quien conociera los documentos que este libro ha ido examinando. Francisco predicaba contra la acumulación institucional de riqueza mientras canonizaba a la mujer cuya congregación acumulaba cientos de millones de dólares en cuentas del banco que él estaba intentando reformar.

Francisco predicaba la transparencia financiera mientras elevaba a los altares a la mujer cuyas cuentas nunca habían sido auditadas de manera independiente. Francisco predicaba el cuidado de los más vulnerables mientras declaraba santa a la mujer que había negado analgésicos a los moribundos de sus hospicios en nombre de una doctrina del sufrimiento que ningún sistema de salud pública del mundo reconocería como cuidado.

Ninguna de esas ironías fue señalada en los discursos de la ceremonia del 4 de septiembre de 2016. No lo fueron porque las ceremonias de

canonización no están diseñadas para señalar ironías: están diseñadas para producir la experiencia de lo sagrado en quienes participan en ellas, y la experiencia de lo sagrado no es compatible con el examen crítico de las contradicciones del objeto canonizado.

Después de la canonización, las Misioneras de la Caridad continuaron operando en ciento treinta y tres países con los mismos protocolos que Agnes había establecido décadas antes. Los hospicios siguieron funcionando sin los estándares médicos que sus donaciones habrían podido financiar.

La congregación siguió sin publicar cuentas auditadas de manera independiente. Los documentos que este libro ha citado siguieron disponibles en los archivos y en las publicaciones académicas donde habían estado siempre, accesibles para quien quisiera buscarlos y sin el alcance que la imagen de Agnes tenía en la conciencia global.

El escudo siguió siendo escudo. Y la institución que lo usaba siguió siendo, exactamente, lo que era antes de pronunciar las palabras de la canonización en la Plaza de San Pedro bajo el sol de septiembre de 2016.

Agnes Gonxha Bojaxhiu era ahora Santa Teresa de Calcuta. Lo que eso significaba para la Iglesia que la había canonizado era más legible en los balances de su banco y en los archivos de las comisiones de investigación sobre abusos que en las palabras que Francisco pronunció ante las cámaras del mundo.

Pero las cámaras del mundo no estaban mirando los balances ni los archivos.

Estaban mirando el sari blanco.

CAPÍTULO 15

La postal y el olor

El mundo, hoy

Las Misioneras de la Caridad tienen hoy presencia en ciento treinta y tres países, más de cuatro mil quinientas monjas activas y más de seiscientas casas distribuidas en los cinco continentes. La congregación que Agnes Gonxha Bojaxhiu fundó en 1950 con un puñado de novicias en los barrios pobres de Calcuta es, medida por su alcance geográfico y por su reconocimiento público, una de las organizaciones humanitarias más extendidas del planeta.

Ninguna ONG laica nacida en el mismo período tiene una presencia comparable en tantos países simultáneamente, y pocas organizaciones de cualquier tipo tienen la combinación de reconocimiento global y confianza pública que las Misioneras de la Caridad mantienen décadas después de la muerte de su fundadora.

Todo eso es verificable. Y todo eso coexiste, sin que ninguna de las dos realidades cancele a la otra, con lo que este libro ha documentado en los catorce capítulos anteriores.

Lo que ha cambiado en las Misioneras de la Caridad desde la muerte de Agnes en 1997 es menos de lo que los críticos habrían esperado y más de lo que la hagiografía habría preferido admitir.

La congregación ha realizado algunos ajustes en sus protocolos de atención médica en respuesta a las presiones de los organismos de salud pública de los países donde opera, ajustes que sus portavoces presentan como evidencia de apertura al diálogo y que los médicos que han seguido visitando sus instalaciones describen como mejoras parciales que no alteran la arquitectura fundamental del sistema que Agnes diseñó.

Las agujas ya no se reutilizan en los hospicios de los países con sistemas de regulación sanitaria activos y capaces de inspeccionar. En los países donde esa regulación no existe o no se aplica con eficacia, la situación es más variable y menos documentada.

Lo que no ha cambiado es la doctrina. La concepción del sufrimiento como experiencia espiritual valiosa que no debe ser sistemáticamente eliminada por la medicina, la prioridad de la dimensión religiosa sobre la dimensión clínica en la atención a los moribundos, la identidad de la congregación como institución religiosa antes que como organización de salud: todo eso permanece intacto en las constituciones de las Misioneras de la Caridad y en la formación que reciben las novicias que se incorporan a la orden cada año desde los países más pobres del mundo, principalmente de la India, de África subsahariana y de América Latina.

La persistencia de esa doctrina después de la muerte de Agnes revela algo sobre la naturaleza de lo que Agnes construyó que va más allá de la biografía individual: que construyó una institución suficientemente robusta para reproducir sus principios fundacionales sin necesitar a su fundadora para hacerlo, lo cual es simultáneamente la marca del éxito organizacional más alto y la fuente del problema más duradero.

Una institución que puede reproducir sus principios sin que nadie tenga que decidir conscientemente reproducirlos es una institución que ha logrado el nivel de internalización que los sociólogos de las organizaciones llaman cultura institucional, y que en el caso de las Misioneras de la Caridad significa que los protocolos que los críticos médicos señalan como inadecuados continúan no porque alguien en la jerarquía de la congregación tome la decisión activa de mantenerlos, sino porque son el agua en que las monjas nadan y que por lo tanto no necesitan ser decididos, solo respirados.

La idea que Agnes instaló con más eficacia en la conciencia global, la que ha tenido consecuencias más duraderas más allá de los hospicios de

su congregación, no es ninguna de las que este libro ha examinado en los capítulos anteriores. No es la doctrina del dolor como sacramento, que es demasiado específicamente religiosa para operar fuera de los contextos donde la autoridad de Agnes era reconocida. No es la práctica del bautizo clandestino, que requería proximidad física a los moribundos de sus hospicios para ser efectiva. Es algo más difuso y más penetrante: la idea de que la pobreza es primariamente una condición espiritual antes que una condición material, y que por lo tanto se aborda con compasión individual antes que con transformación estructural.

Esa idea tiene una genealogía que precede a Agnes —está presente en la tradición cristiana desde sus orígenes y encontró en el siglo XIX expresiones institucionales en las congregaciones religiosas dedicadas a la caridad que moldearon la práctica de Agnes—, pero Agnes le dio en el siglo XX una visibilidad y una legitimidad que ninguna otra figura había conseguido darle con esa escala.

La imagen de Agnes sosteniendo la mano de un moribundo en Calcuta comunicaba al mundo que lo que ese moribundo necesitaba era esa mano, ese amor, esa presencia. No comunicaba que lo que ese moribundo necesitaba era un sistema de salud pública que lo hubiera diagnosticado a tiempo, una política de saneamiento que hubiera reducido la incidencia de las enfermedades que lo habían llevado a ese estado, una economía que le hubiera dado acceso a la alimentación y a la vivienda que el cuerpo humano necesita para no enfermarse. Esas necesidades eran invisibles en la imagen. La mano de Agnes era visible.

La investigadora Germaine Greer, entre otras académicas feministas que examinaron la obra de Agnes desde perspectivas diferentes a las de la hagiografía religiosa y a las de la crítica médica, señaló que la imagen de Agnes había funcionado históricamente como un argumento implícito contra las políticas de redistribución y de inversión pública en salud y educación: si la compasión individual podía hacer lo que la imagen prometía que hacía, entonces la demanda de estructuras que redistribuyeran recursos para eliminar las condiciones que producían la miseria era una demanda que la imagen hacía parecer innecesaria o al menos poco urgente. El pobre sostenido en los brazos de Agnes era un pobre atendido. La pregunta de por qué ese pobre era pobre no era parte de la imagen.

Esa crítica tiene la limitación de todas las críticas que atribuyen efectos sistémicos a imágenes individuales: la relación de causalidad es difícil de demostrar con la precisión que la ciencia social requiere para sus afirmaciones.

Pero tiene también la solidez de las observaciones que describen patrones reales: que la filantropía individual, especialmente la filantropía que produce imágenes de compasión poderosas, ha funcionado históricamente como un sustituto simbólico de la demanda de políticas públicas, y que las organizaciones que producen esas imágenes con más

eficacia tienen también más interés en que ese sustituto siga funcionando que en que la demanda de políticas públicas lo reemplace.

Las Misioneras de la Caridad no son la causa de la pobreza en Calcuta ni en ninguno de los ciento treinta y tres países donde operan. Eso es evidente y no requiere aclaración. Lo que sí requiere examen, y que este libro ha intentado realizar a lo largo de sus páginas, es si la manera en que operan contribuye a aliviar esa pobreza de la manera que declaran o si contribuye, de maneras que ninguna declaración de intenciones puede resolver, a perpetuar las condiciones que producen la miseria que administran.

La respuesta honesta es que hace ambas cosas simultáneamente, en proporciones que varían según el contexto y que no pueden ser establecidas con la precisión que la pregunta merecería si los recursos disponibles para investigarla fueran proporcionales a la atención que la institución recibe. Los hospicios de las Misioneras de la Caridad ofrecen a personas que de otro modo morirían en la calle un espacio, una cama, compañía humana en el momento final de sus vidas.

Eso es real y tiene valor. También es real que ese espacio, esa cama y esa compañía podrían ofrecerse con estándares médicos incomparablemente superiores si los recursos financieros que la congregación acumula se invirtieran en ello, y que la decisión de no invertirlos de esa manera es una decisión que la congregación toma conscientemente en nombre de una doctrina que sus pacientes no comparten.

La postal del sari blanco sigue circulando. Ha sobrevivido a las investigaciones académicas, a los documentales críticos, a los artículos de *The Lancet*, a la publicación de las cartas de Agnes que revelaron la noche oscura interior, a las declaraciones de los médicos de Balurghat sobre el milagro de Monica Besra, a los testimonios de Susan Shields sobre las cajas de cheques sin cobrar.

Ha sobrevivido a todo eso con la solidez de las imágenes que se instalan en la conciencia colectiva antes de que exista la posibilidad de cuestionarlas y que después no pueden ser desinstaladas con ningún argumento porque no fueron instaladas por argumentos sino por décadas de exposición acumulada.

Eso no significa que el cuestionamiento sea inútil. Significa que opera en un plano diferente al de la imagen: en el plano del conocimiento antes que en el de la emoción, en el plano de quien quiere entender antes que en el de quien quiere sentir. Este libro ha sido escrito para ese plano, con la conciencia de que es un plano menos poblado que el otro y con la convicción de que eso no lo hace menos necesario.

Agnes Gonxha Bojaxhiu llegó a Calcuta en 1929 con diecinueve años y una determinación que ningún documento de la época podría haber predicho que produciría lo que produjo. Lo que produjo fue una

institución que cambió la manera en que el mundo piensa sobre la pobreza, la compasión y la santidad, y que al mismo tiempo administró el sufrimiento de los más pobres de la tierra de maneras que ese mismo mundo habría encontrado inaceptables si hubiera tenido la voluntad de mirarlas directamente en lugar de mirar la postal que las cubría.

El olor de la gangrena que este libro anunció en su prólogo sigue estando ahí, detrás del sari blanco, en los hospicios donde los cuerpos se están muriendo con el amor que Agnes declaró suficiente y sin la morfina que habría podido aliviar el camino.

La postal y el olor son el mismo lugar. Siempre lo han sido.

Lo que varía es desde dónde se mira.

EPÍLOGO

Lo que el sari blanco no cubre

El mundo, hoy

Las imágenes de Agnes Gonxha Bojaxhiu cubren los muros de millones de hogares en todo el mundo.

En India, en América Latina, en África, en los barrios de inmigrantes de las ciudades ricas de Europa y de América del Norte donde los más pobres de los países ricos reproducen en miniatura la miseria que Agnes administró en escala industrial en Calcuta, el sari blanco con franjas azules y la cara pequeña y arrugada de la anciana que sostenía manos de moribundos funcionan como el símbolo más reconocible de la compasión en acción que el siglo XX produjo.

Las flores que se depositan ante las imágenes de Santa Teresa de Calcuta en los altares domésticos de sus devotos son flores genuinas, depositadas con devoción genuina por personas que genuinamente creen en lo que esa imagen representa, que han encontrado en ella un consuelo real y una razón para actuar con más generosidad de la que el mundo ordinariamente produce. Ese fenómeno existe y tiene valor y este libro lo respeta porque la devoción no se argumenta ni se refuta: simplemente existe donde existe, y donde existe merece ser tratada con la seriedad que cualquier experiencia humana intensa merece.

Pero este libro no ha sido escrito para la devoción. Ha sido escrito para lo que la devoción no ve o no quiere ver, que es diferente a no poder verlo: que el sari blanco tiene un reverso, y que ese reverso ha sido documentado con la solidez de las fuentes que este libro ha citado a lo largo de sus páginas.

Lo que el sari blanco no cubre es esto.

No cubre las agujas reutilizadas que en los hospicios de las Misioneras de la Caridad se lavaban en agua del grifo entre un paciente y otro mientras las donaciones que habrían podido comprar agujas nuevas

viajaban hacia las cuentas del Instituto para las Obras de Religión en Roma. No cubre la morfina negada a los moribundos con cáncer terminal porque el dolor era, en la doctrina de Agnes, un sacramento que acercaba al que sufría a la experiencia de Cristo en la cruz, sin que el moribundo en cuestión hubiera pedido esa cercanía ni tuviera la conciencia suficiente para rechazarla.

No cubre los bautizos pronunciados en voz baja sobre la frente de los hindúes y los musulmanes que deliraban de fiebre, con la certeza de que la gracia que se otorgaba sin consentimiento era la forma más alta de caridad posible. No cubre las cuentas del Banco Vaticano ni las donaciones de Baby Doc ni el silencio ante el dinero robado de Charles Keating ni los aviones privados a California ni el Hospital Gemelli con sus analgésicos modernos para el corazón de Agnes mientras el corazón de Calcuta seguía latiendo sin analgésicos en Nirmal Hriday.

No cubre cincuenta años de cartas a los confesores en que Agnes escribió que rezaba a un Dios en cuya presencia no creía y que construía en su nombre un imperio de dolor de todas formas, con la voluntad de quien ya no necesita la fe para continuar porque la institución tiene su propia inercia y esa inercia es suficiente.

Todo eso está debajo del sari blanco. Es barro, como el barro del Gandhi de la otra novela de esta colección. Como el barro de todos los que la historia convierte en mármol porque el mármol es más fácil de administrar que la complejidad de un ser humano real que hizo cosas grandes y cosas terribles con las mismas manos, que amó a la humanidad en abstracto con una intensidad que no tuvo equivalente en su capacidad de amar a los humanos concretos que llegaban a sus hospicios buscando alivio y encontraban en cambio una teología del sufrimiento que no les habían pedido.

Agnes Gonxha Bojaxhiu fue extraordinaria. No es una concesión que este libro hace a la hagiografía: es un hecho que la evidencia no permite negar. Fue extraordinariamente inteligente, extraordinariamente tenaz, extraordinariamente hábil en la construcción de una imagen que el mundo adoptó con la facilidad que el mundo adopta las imágenes que responden a algo que necesita creer. Construyó en cincuenta años una institución presente en ciento treinta y tres países que sigue funcionando décadas después de su muerte con la inercia de lo que fue bien construido, independientemente de que lo que fue bien construido fuera también bien concebido en sus fundamentos.

Fue también, según los documentos que este libro ha examinado, una mujer que confundió la administración del sufrimiento con su alivio, que acumuló poder sobre los cuerpos de los más pobres de la tierra en nombre de un Dios cuya presencia no sentía y cuya existencia sospechaba que podría ser el mayor vacío que había explorado en sus cincuenta años de vida pública, y que convenció al mundo de que todo eso era santidad.

Quizás lo fue. La santidad, en su definición más exigente, nunca prometió ser cómoda para quien la rodea. Prometió únicamente ser real para quien la practica, y lo que Agnes practicó durante cincuenta años fue real en el sentido más profundo que la práctica puede tener: lo practicó sin interrupción, sin rendirse, sin la recompensa del consuelo espiritual que hubiera hecho la práctica más soportable, en el silencio de un Dios que no respondía y en el ruido de un mundo que respondía con donaciones y premios y canonizaciones y flores ante su imagen en los altares domésticos de millones de hogares.

Eso merece respeto. Este libro lo respeta al mismo tiempo que señala lo que hay que señalar, porque respetar a las personas que hicieron cosas grandes no requiere ignorar las cosas que hicieron mal, y señalar lo que hicieron mal no requiere negarles el respeto que su grandeza merece. Las dos operaciones son compatibles. La hagiografía las declara incompatibles porque necesita que lo sean para funcionar. Este libro demuestra que no lo son.

Lo que queda después de Agnes Gonxha Bojaxhiu, además de la institución que construyó y de la imagen que el mundo heredó de ella, es una pregunta que este libro no puede responder porque no hay respuesta disponible con los instrumentos que la historia proporciona: si Agnes, en el momento de su muerte el 5 de septiembre de 1997, encontró finalmente lo que había buscado durante cincuenta años en el silencio de sus oraciones, si la oscuridad interior que describió en sus cartas con la angustia de quien llama a una puerta que no se abre se convirtió en el momento final en la luz que la tradición mística llama iluminación.

Esa pregunta pertenece a la fe de quien la formula. Este libro no la formula porque no puede responderla y porque no es de su competencia intentarlo.

Lo que sí es de su competencia, y lo que ha intentado hacer en cada uno de sus capítulos, es mostrar que entre la pregunta sobre lo que Agnes encontró al final de su noche oscura y la realidad de lo que sus hospicios ofrecieron a los moribundos de Calcuta existe una distancia que ninguna respuesta a la primera pregunta puede cerrar, porque las dos pertenecen a planos diferentes y el sufrimiento de los moribundos de Nirmal Hriday ocurrió en el plano de los cuerpos concretos, no en el plano de la experiencia mística de quien los administraba.

Las flores siguen llegando a los altares donde el sari blanco sonríe.

El olor de la gangrena sigue estando donde siempre estuvo, en los hospicios donde los cuerpos se mueren con el amor que Agnes declaró suficiente y sin la morfina que habría podido aliviar el camino final de quienes llegaron a esos hospicios porque no tenían ningún otro lugar donde ir.

Esas dos realidades coexisten en el mismo mundo. Han coexistido desde 1952. Seguirán coexistiendo mientras las flores sigan llegando y mientras los hospicios sigan funcionando con la doctrina que Agnes instaló en sus constituciones y que ninguna canonización ha tenido la necesidad de examinar porque el proceso de canonización no examina las constituciones de las congregaciones sino los milagros atribuidos a sus fundadoras, y los milagros son más fáciles de gestionar que las constituciones.

Agnes Gonxha Bojaxhiu: médico de almas que nunca ejerció la medicina, santa de la oscuridad que nunca sintió la luz, madre de los pobres que nunca fue madre de nadie, mujer extraordinaria que hizo cosas extraordinarias con herramientas que los pobres que decía servir habrían merecido que fueran mejores.

Eso es lo que el sari blanco no cubre.

Ahora ya lo saben.